

ابن حزم الاندلسي

حياته - فلسفته

رسالة قدمت الى معهد الآداب الشرقية

في جامعة القديس يوسف في بيروت

لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة .

اشراف الدكتور

أسعد احمد علي

اعـــداد

اسماعيل مصطفى اسماعيل اليوســف

تاريخ المناقشة: ١٣٩٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

=======================

الاهداء

الى رفيقة دربي ،التي بذلت كل ما في وسعها لتأمين الظروف المناسبة التي ساعدت على انجاز هذه الدراسة ،ولو على حساب راحتها ،

زوجتي الفاضلة.

((وقـــل ربِّ زدنـــي علمـــاً))

((قرآن كريـــم))

مناي من الدنيـــا علوم أبثّها	وأنشرها في كلّ بادٍ وحاضر ،
دعاء الى القرآن والسنن التي	تناسى رجال ذكرها في المحاضر °

((ابن حـــزم))

انما العقل أســاسٌ	فوقـــه الأخلاق سور
فحلـــيّ العقل بالعلم	والا فهـــو بـــور .

(ابن حـزم)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

— ١ —

ابن حزم [١] مفكر اسلامي متفلسف ، عني الباحثون [٢] ، بدراسته من وجوه كثيرة : حياته ، وعصره ، فقهه وأدبه . ومنهم من جمع كل ذلك أو معظمه في مجلدات كثيرة ، وأشار الى آرائه الفلسفية ، كما فعل الراهب العلامة الاسباني آسين بلاثيوس Asin Palacios باللغة الاسبانية .

ولما كان الجانب الفلسفي من آثاره الفكرية الكثيرة التي خلفها للمكتبة العربية والعالمية ، لم يأخذ نصيبه الكافي من البحث والدراسة ، فقد ارتضيت لنفسي القيام بهذه المهمة ، وجعلت هذا الجانب من فكره موضوعا لهذا البحث .

— ٢ —

وقد جاء اختياري لهذا المفكر وفلسفته نتيجة لدراسة شاملة لكثير من الدراسات المتعلقة بمختلف جوانب الفلسفة والفلاسفة في الاسلام على تنوع مذاهبهم . وعانيت في ذلك محنة الاختيار ، وكنت كلما قررت اعتماد موضوع للبحث تبين لي أن هناك من سبقني اليه ، أو أن مادته قليلة لا تقيم بحثا أكاديميا ، حتى وقع في يدي كتاب للدكتور عمر فروخ عنوانه " عبقرية العرب في العلم والفلسفة " يشير فيه بايجاز الى اهتمامات ابن حزم القرطبي ، ومدى عبقريته الفلسفية ، وخاصة رأيه في المعرفة ووسائل الوصول اليها ، وأهميتها اذا ما قورنت بآراء كبار الفلاسفة الذين بحثوا في نظرية المعرفة قديما وحديثا من عرب وغير عرب ، أخص من العرب : الغزالي في المشرق [٣] ، وابن رشد في الغرب [٤] .

---

(١) — ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ هـ ، وعاش فيها . وتنقل مختارا ومضطرا بين عدد من المدن الأندلسية الى أن توفي سنة ٤٥٦ هـ .

(٢) — منهم على سبيل المثال الى جانب المستشرق الاسباني آسين بلاثيوس Asin Palacios

آ — د . زكريا ابراهيم / ابن حزم المفكر الظاهري الموسوعي .

ب — د . طه الحاجري / ابن حزم صورة اندلسية

ج — الشيخ محمد ابو زهرة / ابن حزم حياته وفقهه .

د — د . طه حسين / مقال عن الحب عند ابن حزم /ص٩٩-١١٨ ضمن كتاب ألوان

(٣) — انظر الحقيقة في نظر الغزالي /د . سليمان دنيا — دار احياء الكتب العربية

(٤) — انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد / د . محمود قاسم — نشر مكتبة الانجلو المصرية

ــ ث ــ

وعند مطالعتي الاولى لبعض كتب هذا المفكر المسلم ، وجدت فيها من المادّة ما دفعني برغبة شديدة الى اختياره موضوعًا للدراسة .

ــ ٣ ــ

ومن أهم الاسباب التي دعتني أيضا الى ذلك :

١ ــ معاناته الاضطهاد ومطاردته من قبل الحكام ، ومن الفقهاء أمثاله الذين رأوا فيه خطرا عليهم ... لمخالفته آراءهم ، ورفضه تقليدهم حتى لا يكون بمنزلة التابع من المتبوع ، رافعا بذلك راية الاستقلال الفكري ، مما جعلني أنظر اليه كنموذج للثورة على التقليد والجمود ، وكنموذج للبحث عن لب المعرفة دون قشورها ، مع النزوع الى التطور طلبا للحقائق الناصعة النقيّة من كل شائبة ، ومع وعي ناقد ، ونقد واع يستند الى أسس متينة من حقائق العقل وحقائق الدين .

٢ ــ ان المشهور عن ابن حزم اهتمامه بالفقه واحكام الدين على حسب المذهب الظاهري . لذلك ، فقد جاءت الابحاث التي كتبت عنه من قبل الباحثين العرب خاصة تدور حول آثاره الفقهية الى جانب اهتمامهم بالناحية الأدبية ، وان تخللت الدراسة احيانا اشارة هنا أو هناك الى آرائه الفلسفيّة .

ــ ٤ ــ

ولو سلّمنا جدلا بأنه فقيه فحسب ، فانه يجب النظر اليه على أنه فيلسوف ايضا نظرا للصلة الوثيقة بين الفلسفة والفقه وأصول الفقه "١" من حيث المنهج وطريقة البحث ، والمقدّمات التي تبنى عليها الادلّة . وبالاضافة الى ذلك ، فقد تعرّض ابن حزم الكثير من الفلاسفة ومذاهبهم ، فنقد الآراء المختلفة ، وأدلى رأيه في مختلف القضايا الفلسفية التي شغلت الفلاسفة منذ القدم كمشكلة الوجود والخلق (٢) والمعرفة اليقينيّة (٣) وغيرها .

لهذه الاسباب مجتمعة أصبح لديّ الاقتناع الكامل بجدوى اختيار ابن حزم وفلسفته موضوعا لدراستي .

ــ ٥ ــ

فلما شرعت في البحث ، واطلعت على مؤلفات هذا المفكر الكبير ، شعرت كأنّ محنة الاختيار قد تحوّلت الى منحة ، وبذلك تخطّيت أول عقبة من عقبات البحث الأكاديمي ، اذ تحدّدت لديّ نقطة الارتكاز الاساسية .

---

(١) ــ جاء في القاموس المحيط / الفقه بالكسر العلم بالشيء ، والفهم له ، وفي المصباح المنير فقه الشيء فهمه ، وكل علم لشيء فهو فقه . فالفقه هو الفهم لما ظهر أو خفي قولا كان أو غير قول . فالفقه معرفة ، وكذلك الفلسفة فان المعرفة الصحيحة عماد هذا وغايتها .

(٢) ــ انظر الفصل الاول والثاني من الباب الثالث /ص ١٧٨ ــ ٢٢١

(٣) ــ انظر الفصل الثاني / الباب الثاني /ص ١٠٥ ومابعدها .

وقد بدأت بقراءة كتب ابن حزم وآثاره ، وكل ماوصل الى يدى مما كتب عنه ، وحول آثاره الفكرية المتعددة المتنوعة .

الا أنه واجهتني عقبات ، وصعوبات أكبر من محنة الاختيار ، وذلك أن آراء ابن حزم ، ونزعاته الفلسفية تتداخل بعضها مع بعض ، وهو لم يفرد للجانب الفلسفي بحثا خاصا ، فجاءت معظم آثاره تجمع بين اللغة والسياسة والتربية والفلسفة والفقه ، والأخلاق والاجتماع .

وفوق ذلك ، لم أجد أن أحدا ممن كتب عن ابن حزم من العرب قد اهتم بدراسة الجانب الفلسفي من آثاره اهتماما خاصا .

وهنا وقفت مرة أخرى أمام هذه العقبة الجديدة أسائل نفسي كيف ومن اين أبدأ . وما الطريقة المثلى لاستعمال المصادر والمراجع الكثيرة التي بذلت في سبيل جمعها الكثير من الوقت والجهد لانشاء مخطط الدراسة ومعالجته بالصورة التي تفي بالغرض المطلوب من هذه الدراسة .

— ٦ —

هنا أدى الاشراف الجامعي دور التوجيه ، بوضعي أمام الصعوبة لتخطيها ، ومواصلة السير لبلوغ الغاية .

— ٧ —

أما المصادر والمراجع التي استعنت بها في هذه الدراسة ، وغذت معظم أبوابها الثلاثة ، فكثيرة ومتنوعة اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :—

آ — كتب ابن حزم القرطبي . ومن اهمها :

١ — الفصل في الملل والاهواء والنحل .

٢ — طوق الحمامة في الالفة والالاف .

٣ — الاخلاق والسير في مداواة النفوس .

٤ — رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / تحقيق الدكتور احسان عباس .

٥ — الرد على ابن النغريلة اليهودى وخمس رسائل أخرى

٦ — التقريب لحد المنطق والمدخل اليه .

ب — المراجع التي كتبت حوله أو حول آرائه ، واهمها ماكتب عن شخصيته ، وآثاره ، وهي كتب لم تتعد دراسة الجوانب الادبية والفقهية ، وقد أشرت اليها آنفاً . (١)

---

(١) — انظر ص (يب) من المقدمة

جـ ـ مراجع تاريخية وسياسية وجغرافية ، أفدت منها كثيرا في الفصلين الاول والثاني من الباب الاول المتعلقين بعصر ابن حزم وحياته (١) .

ومن أهم هذه المراجع :

١ ـ نفح الطيب للمقري

٢ ـ جذوة المقتبس للحميدى

٣ ـ معجم الادباء لياقوت

٤ ـ أعمال الاعلام لابن الخطيب

٥ ـ طبقات الامم لصاعد

ومن الكتب الحديثة :

١ ـ تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى (عصر الخلافة) د · احمد بدر

٢ ـ حضارة العرب في الاندلس · ليفي بروفنسال ـ ترجمة ذوقان قرقوط

أما المراجع الأجنبية فأهمها :

1- Miguel Asin Palacios , Aben Hazem de Cordoba ý su historia critica de las ideas religiosas Vol. 1, Madrid , 1927.

وهذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب ، حيث تضمن دراسة آثار ابن حزم دراسة مطولة باللغة الإسبانية · وبفضل الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة وصديقه الاستاذ الدكتور محمود مكي ، بجامعة الكويت تمكنت من الحصول على الجزء الاول منه نظرا لعدم وجوده في المكتبات العربية التي استطعت الانتفاع بها ·

2- M .C. Hernandez , Historia de la Filosofía

3- M. C. Hernandez , La Filosofía Árabe

4- تاريخ الفكر الاندلسي / آنجل بالنثيا ـ ترجمة د · حسين مونس

على ضوء ما تقدم من اسباب اختيار ومصاعب درس ومصادر دراسة ، جعلت دراستي بعنوان " ابن حزم : حياته وفلسفته " ·

وقد رأيت أن يكون تصميم هذه الدراسة من عنوان ومدخل سميته مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، وكل باب تضمن ثلاثة فصول ، تفرع كل فصل منها الى عدة مباحث · ورتبت بعد الخاتمة ثبتـــا بالمراجع وفهرسا للموضوعات ·

---

(١) ـ انظر / ص ١ ـ ٤٠

اما عنوان الرسالة ، فقد حرصت أن يكون معبرا عن التجانس القائم بين أبوابهـــا وفصولها .

أما المقدمة ، فلتقديم الرسالة فيها ، ولتحديد اسباب اختيار الدراسة وقيمتهـــا والصعوبات التي واجهتني اثناء اعدادها ، والمصادر والمراجع التي غذّتها ، وساهمت في بنائها .

وخصصت الباب الاول لدراسة عصر ابن حزم ، والبيئة التي نشأ فيها ، وســيرته الشخصيّة ، وسمّيته " عصر ابن حزم وحياته ".

وقـــد خصصـــــت الفصل الأول للتعرف على مختلف الأحـــوال السائدة في عصر ابن حزم ، بدأته بالتعرف على البيئة الطبيعية لقرطبة ، ثم الحالـــة السياسية فتناولت الظروف السياسية الصعبة التي أحاطت بابن حزم منذ نشأته حتى وفاته ، ثم اتبعت ذلك بالحالة الاجتماعية فالحالة الدينيّة ، ثم الحالة العلمية التي اتضح مـــن دراستها أنها لم تتأثر بالظروف السياسية الخانقة التي سادت ذلك العصر ، نظـــرا للنتاج العلمي الغزير الذي انتجته تلك الفترة . وقد اتبعت ذلك ببحث خاص عن تاريخ الفكر الاندلسي حتى عصر ابن حزم .

أما الفصل الثاني ، فجاء عن سيرة ابن حزم الشخصيّة ، ونشأته وحياته السياسية في ظل الظروف السائدة آنذاك .

وتحدثت في الفصل الثالث عن علمه ومصنفاته ، وقد استهللته بتمهيد اتبعتـــه بثلاثة مباحث رئيسية، تبعا ت الاول لبحث تحصيله للعلم ومكانته فيه ، ثم استخلصت الصفات والمواهب التي تميّز بها حتى جاء على المكتبة العربية بذلك النتاج الضخم من المؤلفات التي زادت على الاربعمائة مجلد (١).

انتقلت بعد ذلك التعرف على شيوخه الذين أفاد منهم وتتلمذ عليهم ، ثم بيّنـــت اسباب انصرافه للعلم وتركه العمل السياسي ، وأخيرا بيّنت علاقته بعلماء عصره ، وأثـــر تلك العلاقة على حياته العلميّة .

أما المبحث الثاني فهو عن مؤلفاته وأهميتها العلمية ، أتبعته ببيان اســـلوبه وطريقته في التأليف .

أما المبحث الثالث فقد تحدثت فيه عن مدرسة ابن حزم الفكريّة واتباعه من مؤيدين وتلاميـــذ .

---

(١) ـ انظر التمهيد ص٤٣

بعد ذلك انتقلت الى الباب الثاني وعنوانه " منهج المعرفة " بدأته بتمهيد قصير ، جاء موضحًا للترتيب المنطقي للفصول الثلاثة المكونة لهذا الباب . وقد جعلت الفصل الأول خاصًا بالمنهج وأهميته ، وقد تفرع عنه مبحثان بينت في الأول معنى المنهج لغة واصطلاحا ، وأهميته في البحث بصفة عامة ، ومدى تشديد الفلاسفة على ضرورة وضوحه ليصل الى حقيقة المعرفة . وفي المبحث الثاني حاولت التعرف على المنهج الذي اتبعه ابن حزم في علوم الدين ، ثم منهجه في البحث العقلي ، وأخيرا المنهج الذي سار عليه في مجادلاته ومناظراته .

أما الفصل الثاني فقد خصصته للمعرفة ، حيث تعرفت على موضوعاتها ، وطبيعتها ، والوسائل الموصلة اليها ، وحدودها ، وقد عقدت بعض المقارنات بين آراء ابن حزم في هذه الموضوعات وآراء غيره من الفلاسفة والمفكرين ممن سبقوه أو جاءوا بعده .

وقد تضمن هذا الفصل كذلك مبحثين ، تعرفت في الأول على بعض مواقف ابن حزم النقدية للمذاهب والمسائل الفلسفية . وفي المبحث الثاني بينت آراء ابن حزم في تصنيف العلوم .

أما الفصل الثالث فقد أفردته للبحث في آراء ابن حزم في العلاقات الانسانية بدأته بآرائه الاجتماعية فالتربوية ، فالاخلاقية ، ثم اتبعت ذلك بمبحث خاص عن فلسفة ابن حزم في الحب والجمال . وقد ختمت هذا الباب بنتيجة بينت فيها الاسس التي بنى عليها ابن حزم معارفه ، والمعايير التي بنى عليها آراءه ونقده .

أما الباب الثالث وهو الأخير والأهم من الناحية الفلسفية الخالصة فقد جعلت عنوانه : " الله ، الكون ، النفس الانسانية " وقد بدأته بتمهيد أتبعته بثلاثة فصول تفرع عن كل منها عدة مباحث .

وقد بينت في التمهيد الاسباب التي دعتني لتغيير ترتيب الفصول على خلاف ما جاء في عنوان الباب ، حيث جعلت الفصل الاول خاصًا بالكون (العالم) متقدما بذلك على الفصل الخاص بالوجود الالهي الذي جعلته عنوانا للفصل الثاني . وفرعت عن الفصل الأول عدة مباحث : الاول وعنوانه الوجود والعدم ، وقد بينت فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الوجود والعدم ، ثم رأي ابن حزم وتعريفه للوجود والعدم ، ومقارنته بآراء غيره من شيوخ المعتزلة ورده عليهم ، ثم مقارنته بآراء الفيلسوف الوجودي المعاصر جان بول سارتر .

والمبحث الثاني عن الزمان والمكان وحدوثهما ، وقد أوردت فيه أدلة ابن حزم على حدوثهما ورده على من قال بأزليتهما .

أما المبحث الثالث فهو عن حدوث العالم ، وقد بيّنت فيه أدلّة ابن حزم على حدوث العالم ونقده لاقوال القائلين بأنه لم يزل وليس له مُحدِث ، والقائلين بأنه لا يزال وله محدث لا يزال .

وبالجملة فقد كان هذا الفصل مقدّمة ضرورية للفصل الثاني الخاص بالوجود الالهي الذى تضمّن عدة مباحث أوضحت في الاول آراء ابن حزم وأدلته على وجود الله وانه واحد لم يزل وهو مُحدِث العالم .

أما المبحث الثاني فعنوانه : " الترحيد ونفي التّشبيه " وقد بيّنت فيه رأى ابن حزم في علّة الخلق ، ثم ردّه على المجسّمين الذين قالوا بأن الله جسم ـ تعالى الله عن ذلك . وفي المبحث الثالث أوضحت آراء ابن حزم في خلق الله للعالم والكيفيّة التي خلق بها العالم ، وهل خلَقه في وقت واحد أم انه لم يزل يخلقه في كل وقت . وقد تضمّن هذا المبحث ردودا لابن حزم على القائلين بأن الله تعالى خَلَق العالم دفعة واحدة .

أما المبحث الرابع فهو عن الصفات الالهية ، وقد أوردت فيه رأى ابن حزم في الصفات ، وتخطئة من يطلق على الله لفظ الصفات ، حيث يعتبر اطلاقها على الله بدعةً وضلاله لا يجوز الاخذ بها ، لانه تعالى لم ينص في كتابه المنزل على لفظة الصفات ولا لفظة الصفة ، ولا جاء شيء منه في كلام رسوله الكريم صلعم ، ولا في كلام أحد من الصحابة والاخيار التابعين .

وقد اخترت من هذه الصفات صفة العلم الالهي ، وأفردت له مبحثا مستقلا أوضحت فيه رأى ابن حزم في العلم الالهي ثم علمه تعالى بالممكنات المستقبلة ، ثم علمه والزمان واخيرا علمه للعدم والمعدوم .

أما الفصل الثالث وعنوانه ((الانسان والنفس الانسانية)) فقد تضمّن عدة مباحث ، الاول وفيه برهن ابن حزم على وجود النّفس ، وحدّد ماهيتها . وفي المبحث الثاني برهانه على أن النفس جسم كالاجسام . الا ان لها خواص ومميزات تميّزها عن الأجسام العادية ، وهذا موضوع المبحث الثالث .

أما المبحث الرابع فبيّنت فيه تصوّر ابن حزم للعلاقة بين النفس والجسد ، وكيفية ارتباطها به وتدبيرها له . وفي المبحث الخامس أوضحت رأيه في لفظة الانسان وعلى من يطلق ، على النفس دون الجسد أم على الجسد فقط أم على كليهما معا .

وقد ختمت هذا الباب بنتيجة جاءت ملخّصاً مركّزاً لما جاء فيه ، تلتها خاتمة الرسالة التي ضمّنتها ملخصا وتقويما للبحث بأبوابه الثلاثة ثم فهرسا للمصادر والمراجع التي ساهمت في مادة هذه الرسالة ، واخيرا فهرس الموضوعات .

تم بانعم منه الخاتمة

أرجو أنني وفقت في عملي الذي جاء محصلة لجهد ثلاث سنين متواصلة .
والتزم نفسي بالشكر الدائم لمن دفعوا بي الى التوفيق من أساتذتي وأصدقائي .
واخص منهم استاذي الفاضل الدكتور أحمد احمد علي المشرف على هذه الرسالة
والذي كان لكل ملاحظة من ملاحظاته او نصيحة من نصائحه الاثر الكبير في تشييد هذا
البحث وبنائه بمنهج علمي جاد .

واخص بالشكر كذلك لاستاذ فاضل صاحب علم وسبق الى الدراسات الفلسفية
في الفكر الاسلامي على اسس علمية هو الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة
الذي ساهم في الاشراف على هذه الرسالة ، فقدم لي الكثير من العون والنصح
منذ وضع مخطط هذه الرسالة حتى اكتمال بنائها على هذه الصورة ، وله الشكر
ثانيا على ما زودني به من مصادر ومراجع عربية واجنبية من مكتبته الخاصة ساهمت في
بناء هذه الرسالة .

كما اشكر الاستاذ الدكتور محمود زكي بجامعة الكويت الذي تفضل مشكورا بقراءة
هذه الرسالة بطلب أخوي من الدكتور ابي ريدة ، والذي أفدت من ملاحظاته وتوجيهاته
المنهجية . واتقدم بالشكر كذلك من الدكتور الطيب التيزيني بجامعة دمشق على
ملاحظاته وارشاداته التي جاءت بعد قراءته لهذه الرسالة وهي في مراحلها الاولى .

كما أشكر الاخوة القائمين على مكتبة حولي بالكويت لما قدموه من عون في تزويدي بالمصادر
والمراجع التي غذت معظم ابواب هذه الرسالة .

ولا يسعني كذلك الا أن اشكر زملائي في مكتب الملحق التجاري السعودي في
الكويت ، سعادة الاخ الملحق التجاري ، خليفة صالح الوهابي ، والاخ ياسين شاهزاده ،
لما لاقيته منهم من تشجيع وعون مستمر .

أرجو أن اكون وفقت بدراسة هذا العالم وآرائه الفلسفية التي لم تجد
من المؤلفين العرب من يهتم بدراستها والاهتمام الذي هي جديرة به ، كما ارجو أن
أكون قد اسهمت بنصيب مما يجب علينا من أداء واجبات الخلف تجاه السلف من علماء
ومفكرين ، وتداركت بذلك شيئا من القصور في العناية بآثارهم ، تاركين ذلك الى
المستشرقين الذين انصفوهم وعرفوا قدر انتاجهم العلمي [1] واهميته على الفكر الانساني
قبل ابناء جلدتهم .

والله الموفق

اسماعيل مصطفى يوسف

---

(1) انظر صفحة ٧٣ من هذه الرسالة .

الباب الاول

الفصل الاول : بيئـــة ابن حـــزم
الفصـــل الثاني : حياة ابن حـــزم
الفصـــل الثالـــث : علم ابن حـــزم ومصنفاته .

الفصـــل الاول

بيئـــة ابن حـــزم

أ — البيئة الطبيعية لقرطبـــة :

تقع قرطبة مسقط رأس ابن حزم في وسط بلاد الاندلس ضمن اقلـيم الكنبانيّة احد عدة اقاليم تؤلف في مجموعها بلاد الأنـدلس (١).

وقد أجمع الرحالة والمؤرخون على أن قرطبة من مدن الاندلس، واكبرها مساحة وتسابقوا في وصف طبيعتها وما يميزها عن غيرها من باقي مدن الاندلس، حتى قيل فيها بانها كأحد جانبي بغداد . وقد وصفها ابن حوقل الموصلي ـ وكان قد طرق تلك البلاد في حدود ٣٥٠ هـ بقوله: ((واعظم مدينة بالاندلس قرطبة ، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، ويقال انها كأحد جانبي بغداد . وان لم تكن كذلك فهي قريبة منهـــا ، وهي حصينة بسور من حجارة ولها بابان مشرعان في نفس السور الى طريق الوادى من الرصافة ، والرصافة ساكن اعالي البلد ..)) (٢).

ومن اهم ما اشتهرت به قرطبة جامعها المشهور والقنطرة المعروفة بالجسر ، الذى يروى انه بني بأمر من عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (٣).

وقد تميزت هذه المدينة عن باقي مدن الأندلس بميزات جعلها تحتل مكان الصدارة بين المدن الأندلسية قاطبة ، حددها بعض علماء الاندلس بأربع ميزات ، جمعهـا في بيتين من الشعر فقال :

بأربع فاقت الأمصار قرطبة	منهن قنطرة الوادى وجامعها
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة	والعلم اعظم شيء وهو رابعها (٤)

هذا الوصف ان دلّ على شيء فانما يدل على مدى الازدهار العمراني والحضارى والتقدم العلمي الذى وصلت اليه قرطبة مما جعلها محط انظار العلماء والمؤرخين، ولا غرو في ذلك فقد كانت عاصمة الخلافة الاموية في الاندلس، وجامعة لعدد كبير من العلماء والمفكرين ، جاء في النفح : ((كانت قرطبة في الدولة المروانية قبّة الاسلام ، ومجتمع اعلام الانام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية ، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية واليمانية ، واليها كانت الرحلة في الرواية ، اذ كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء ، وهي من الاندلس بمنزلة الراس من الجسد ، ونهرها من احسن الانهار))

---

(١) الحلل السندسية ، شكيب ارسلان مج ١ ــ ص ٧٤ / منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت .

(٢) معجم البلدان / ياقوت الحموى / مج ٧ / ص ٥٣ ، طبعة ١ ، مطبعة السعادة بالقاهرة ــ ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ، انظر ايضا نفح الطيب للمقرى ، مج ١ ، ص ١٤٥ ــ ط ١ حاشية ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / ١٩٤٩

(٣) نفح الطيب ، مج ١ / ص ١٤٥ . ذكر المقرى نص امر البناء عن ابن حيان فقال : ((... وقام فيها بأمره على النهر الاعظم بدار ملكتها قرطبة ، الجسر الأكبر الذى لم

وقد أضفى عليها موقعها الجغرافي — في وسط بلاد الأندلس، ميزة استراتيجية مهمة، وربما كانت من الاسباب التي حدت بالامويين الى اختيارها مركزا للخلافة الاموية ، وخاصة في بداية عصر الخلافة ، حيث قضى الخليفة عبد الرحمن الناصر نصف سني" خلافته في اعادة نواحي الاندلس الى حظيرة الطاعة ، مما جعله في حاجة ماسة الى اتخاذ عاصمة له تمتاز بمثل هذا الموقع الحصين الذى تمتاز به قرطبة كمدينة متوسطة للمثلث الاندلسي الذى وصفه بعض الأندلسيين بقوله : ((هي جزيرة (اى الاندلس) ذات ثلاثة اركان مثل شكل المثلث ، قد أحاط بها البحران المحيط والمتوسط ، وهو خليج خارج من البحر المحيط قرب سلا من بر البربر ، فالركن الأول هو في هذا الموضع الذى فيه صنم قادس ٠٠٠ والركن الثاني شرقي الأندلس بين مدينة اربونة ومدينة البرديل ٠٠ والركن الثالث هو ما بين الجنوب والغرب من حيز جليقية حيث الجبل الموفي على البحر ، وفيه الصنم العالي المشبه بصنم قادس، وهو البلد الطالع على برطانية ٠٠٠٠)) (١)

وباختيارها عاصمة للخلافة في الاندلس، عمل الامراء والحكام على تجميلها وازدهارها ، فاقاموا فيها الاسواق والخانات والحمامات والمتنزهات ، والمباني الكبيرة ، حتى صارت وكأنها عدة مدن في مدينة واحدة ، وصفها الشريف الادريسي فقال : ((بأنها في ذاتها مدن خمس يتلو بعضها بعضا ٠٠٠٠ وفي كل مدينة ما يكفيها من الاسواق والفنادق والحمامات وسائر الصناعات ، وهي في سطح* جبل مطل عليها يسمى جبل العروس، ومدينتها الوسطى هي التي فيها باب القنطرة ٠٠)) (٢).

علاوة على موقعها الجغرافي الاستراتيجي ، فهي تمتاز باعتدال مناخها وخصوبة ارضها وكثرة مياهها ، مما ادى الى ازدهار الزراعة والمزروعات فيها على اختلاف انواعها واصنافها . ولعل هذه الميزة كذلك كانت من الاسباب التي اغرت الامويين لاختيارها عاصمة لملكهم . وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبد المؤمن ابن علي بقوله : ((ان ملوك بني امية حين اتخذوها حضرة مملكتهم لعلى بصيرة ، الديار المنفسحة الكبيرة ، والشوارع المتسعة ، والمباني الضخمة المشيدة ، والنهر الجارى والهواء المعتدل ، والخارج الناضر والمحرث العظيم ، والشعراء الكافية ، والمتوسط بين شرقي الاندلس وغربيها)) (٣).

---

(١) معجم البلدان ، مج ١ / ص٣٤٧ — ٣٤٨/ انظر ايضا نفح الطيب مج ١/ ص١٣٠

× — هكذا جاءت في النص، واعتقد انها سفح وليست سطح .

(٢) الحلل السندسية ، مج ١ / ص١٣٦

(٣) نفح الطيب ، مج ١ / ص١٤٧

هـذه قرطبة بيئة ابن حزم التي ولد فيها وترعرع في ربوعها ، وبقي يحن اليها بعد مغادرته لها ، ويصف مرابعها وقصورها وبساتينها (١) ، حتى وافاه الاجل بعيدا عنها .

---

(١) وصفها احد رؤساء اجنادها حين سأله السلطان يعقوب المنصور بن السلطان يوسف بن عبد المؤمن : ((ما تقول في قرطبة ؟ فخاطبه على ما يقتضيه كلام عامة الناس بقوله : (جوفها شمام وغربيها تمام وقبلتها مدام ، والجنة هي والسلام . يعني بالشمام جبال الورد ، ويعني بالتمام ما يؤكل [illegible] الى محرث الكنبانية ، ويعني بالمدام

ب ـ الحالة السياسية

يعتبر العصر الذى ولد فيه ابن حزم ، وهو عصر الخلافة الاموية أكثر عصور التاريخ الاندلسي هدوءا واستقرارا في الداخل ، الامر الذى جعل الحكام والامراء وقد تحرروا من المشاكل الداخلية يمدون ابصارهم نحو الخارج ، وينتهجون سياسة خارجية نشطة .

فمنذ ارتقى عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " العرش سنة ٣٠٠ هـ بدأت موازين القوة بين الامارة الاموية والعصاة من المولدين تميل لجانب الحاكم بشكل ملحوظ ، اذ استطاع ان يكبح جماح الثائر الخطير ابن حفصون ، ويحد من امكانياته في العمل من الحصون التي يحتلها .

فقد اتبع بعد ارتقائه العرش سياسة جده عبد الله الاموي في نفس السنة التي تولى فيها الحكم (٣٠٠ هـ) بمهادنة المستقلين من اصحاب السلالات في الثغور والاستمرار في حرب ابن حفصون ، ثم عدل في سياسة تبذل الأتاوة من اصحاب الحصون ولم يعد يقبل منهم الا النزول عن حصونهم ومناطق نفوذهم ، والانتقال الى بلاطه حيث يعملون في جيشه . وقد استغرق تنفيذ هذه المهمة من الناصر سبعة عشر عاما ، التفت بعدها لاخضاع الثغور فتم له ذلك بعد ثمانية اعوام . وبذلك عاد السلام والاستقرار يرفرف على ربوع الاندلس من جديد بعد ان ((كان يخيم عليه تهديد الرعايا المولديــن بالمسيحيين)) (١) ، اثناء امارة جده الامير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الاموي في مستهل شهر ربيع الاول سنة ٣٠٠ هـ بعد ان ملك خمسا وعشرين سنة وخمسة عشر يوما) (٢) .

وقد استمر عهد هذا الخليفة العظيم حتى سنة ٣٥٠ هـ استطاع خلال حكمه اعادة وحدة الاندلس وزاد من نفوذها الخارجي ، وأقام العديد من المنشآت العمرانية .

وبعد وفاته بويع بالخلافة ولي عهده ولده الحكم ابو المطرف وكانت مدة ولايته قصيرة جدا لارتقائه كرسي الخلافة متأخرا ، ولذلك فمن المرجح ان جزءا من منجزات عهد الناصر كانت من اعمال الحكم ، أو انه كان شريكا فيها . وعلى أية حال فانه يعتبر اعظم متمم لما بدأه والده من قبله في تشجيع الثقافة وحماية الثغور ، ومحاربة الحكام الاسبان وقهرهم واجبارهم على عقد معاهدات السلام معه ، فكان عهده هو العهد الذهبي للاندلس . وبوفاة الحكم عام ٣٦٦ هـ تولى الحكم ولي عهده ولده هشام المؤيد الذى كان من البعد بحيث يتعذر عليه ممارسة ادارة دولة واسعة الارجاء مترامية الاطراف نظرا لصغر سنه ، مما أدى الى صراع عنيف بين جماعات من الوزراء والحجاب للفوز بالسلطة الفعلية .

(١) حضارة العرب في الاندلس ، ليفي بروفنسال / ص ١٦ ـ ترجمة ذوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
لدراسة الحالة السياسية بالتفصيل في عصر الخلافة راجع كتاب الدكتور احمد بدر : تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى ـ مطابع الف باء ـ الاديب ـ دمشق .
(٢) اعمال الاعلام ، ابن الخطيب / ص ٢٨ ـ تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال ـ دار المكشوف

وقد اسفرت هذه الصراعات على السلطه عن فوز محمد بن ابي عامر وبكامل السلطه مقارنا لهشام بن الحكم الاسم فقط . وقد وصل الى تلك السلطه عن طريق الحيله والخديعه والاستعانه ببعض رجالات القصر للتخلص من البعض الاخر . حتى ساد الاندلس واستبد بحكمها بعد سلسله الانتصارات التي احرزها في المعارك المتواليه (١)
ويعد ابن ابي عامر ((رجل التوسع الاموى وانشد الامويين فاعليه .. ففي ظل حكمه الفعلي ترصلت سلطه اسبانيا المسلمه الى قمه مجدها في العالم الغربي)) (٢)
وبوفاته عام ٣٩٢ هـ ورث السلطه من بعده ابنه عبد الملك المظفر الذى سار على سنن أبيه في الغزو حتى لم تكد سنه تخلو من غزوه . فكانت ايامه اعيادا دامت سبع سنين . حتى سميت فترة حكمه بالسابع تشبيها بسابع العروس (٣) . وبقي الى ان مات في ١٨ صفر سنه ٣٩٩ هـ (٤) فقام بالامر من بعده اخوه عبد الرحمن

---

(١) انظر نفح الطيب . ج ١/ص ٣٧٢-٣٧٤ . انظر ايضا تاريخ ابن خلدون القسم الاول / ج (٤) ص ٣٣٨-٣٤٢ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ٦٨ ،
يقول ابن خلدون في وصف حال ابن ابي عامر وكيف ترقى الى السلطه ((لما توفي الحكم وبويع هشام ولقب بـ (المؤيد) بعد ان قتل ليلتئذ المغيرة اخو الحكم المرشح لامره . فتناول القتل به ابن ابي عامر هذا بممالاة من جعفر ابن عثمان المصحفي حاجب ابيه . وغالب مولى الحكم صاحب مدينه سالم . ومن خصيان القصر يومئذ . ورؤساؤهم فائق وجوذر .. ثم سما لابن ابي عامر امل في التغلب على هشام لمكانه في السن .. فذكر باهل الدوله وضرب بين رجالها وقتل . بعضهم ببعض .. وارضخ للجند في العطاء واعلى مراتب العلماء وقمع اهل البدع .. ثم تجرد لرؤساء الدوله ماعانده وزاحمه فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم . وقتل بعضا ببعض كل ذلك عن هشام وخطه وتوقيعه حتى استأصلهم وفرق جموعهم ..... ولما خلا الجو من اولياء الخلافه والمرشحين للرياسه . رجع الجند فاستدعى اهل العدوه من رجال زناته والبرابره فرتب منهم جندا واصطنع اولياء .... فتغلب على هشام وحجره . واستولى على الدوله وملأ الدنيا وهو في جوف بيته ... وتسمى بالحاجب المنصور ونفذت الكتب والمخاطبات والاوامر باسمه ... ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافه اكثر من الدعاء على المنابر ... وجند البرابره والمماليك ... ورام الغزو بنفسه الى دار الحرب فغزا ستا وخمسين غزوه في سائر ايام ملكه لم تنتكس فيها له رايه ...))

(٢) حضارة العرب في الاندلس / ص ١٨

(٣) نفح الطيب . ج ١/ ص ٤٠٠/٤٠٢ . (٤) اعمال الاعلام / ص ٨٩

الذى سار على نهج ابيه واخيه في الحجر على الخليفة هشام واستغلال الملك دونه ، بل زاد عليهم بأن امتد طمعه الى استئثاره بما بقي من رسوم الخلافة ، فطلب من هشام المؤيد ان يوليه عهده ، فأجابه الى طلبه ، وكتب عهده من انشاء ابي حفص بن برد (١) .

وكان يرمي من وراء هذا العهد نقل الخلافة من المضرية الى اليمنية ، الا ان ذلك العهد كان بمثابة الشوك الحاد الذى انغرز في سلطة بني عامر ، وناقوس الخطر الذى أيقظ الامويين والقرشيين الذين جمعوا أمرهم بعد سماعهم العهد ، منتهزين فرصة وجود عبد الرحمن بالغزو ، فوثبوا بصاحب الشرطة فقتلوه ، وخلعوا هشاما المؤيد ، وبايعوا محمد بن هشام بن عبد الجبار ولقبوه بالمهدي . وما أن وصلت الانباء هذه لعبد الرحمن حتى سارع بالعودة الى قرطبة ، غير ان جنوده من البربر انفضوا من حوله ولحقوا بقرطبة وبايعوا المهدى .

وطمعا في كسب ثقة المهدى حاول البربر اظهار حسن نواياهم واخلاصهم فأوعزوا بعبد الرحمن وقبض بعضهم عليه ، وقتلوه وحملوا رأسه الى المهدى .

وبمقتل عبد الرحمن انتهت دولة العامريين الى الأبد كأن لم تكن بعد حكم دام زهاء ثلاثين سنة ، تلاها زوال خلافة الامويين بعد عقدين من الزمان تقريبا ، حيث أن مقتل عبد الرحمن العامرى واستلام المهدى الحكم كان بداية الفتن والدسائس والمؤامرات الخطيرة التي وصلت الى درجة ان كل حاكم صار يستعين بخصومه في محاربة من يثور عليه بقصد تحطيمه واستلام منصبه (٢) .

فقد لجأ البربر بعد ان فتك المهدى بهم ، وقتل هشام بن سليمان الذى بايعوه ، وأخاه ابا بكر (٣) ، لجأوا الى الاستعانة بنصارى الشمال بعد أن أعطوا البيعة لسليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر ، الذى لقبوه بالمستعين ، وتوجهوا معاً لمحاربة الخليفة المهدى ، فاحتلوا الثغور وواصلوا مسيرتهم حتى وصلوا الى جوار قرطبة ، وحاصروها ، الى ان دخلوها بعد أن هرب المهدى الى طليطلة سنة ٤٠٠ هـ (٤) .

الا أن المهدى استطاع بالتحالف مع النصارى من دخول قرطبة ثانية ومطاردة المستعين الذى ارتحل الى الجزيرة الخضراء في نفس السنة . غير أن وضع قرطبة السيء في الداخل ، والتكتل الخطير بين الصقالبة أعداء البربر بين موال للعامريين وموال للامويين أدى الى تسهيل مهمة المستعين ، حيث تمكن من دخول قرطبة مرة ثانية ، اثر قيام واضح العامرى بقتل المهدى انتقاما منه ، باعتباره محطم للحكم العامرى ، واظهار هشاما المؤيد الى عرش الخلافة من جديد . وقد تمكن المستعين

---

(١) نفح الطيب ، ج ١/ص ٤٠٠ـ٤٠٣ ، انظر ايضا أعمال الاعلام / ص ٩١

(٢) لمزيد من التفصيل عن دولة العامريين وتمكنهم من السلطة راجع/تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى (عصر الخلافة ، الدكتور احمد بدر (ص ٢٠ ـ ٥١)

(٣) نفح الطيب ، ج ١/ص ٤٠٣ ـ يصف المقرى مجابهة المهدى للبربر وقتله هشاما بن سليمان واخاه ابا بكر بقوله ((.. وثرن بهم السواد الاعظم ، فثاروا بهم وازعجوهم وتقبضوا على هشام واخيه ابي بكر واحضروا بين يدى المهدى وضرب اعناقهما ولحق سليمان بن اخيهما بجنود البربر ...))

من دخول قرطبة سنة ٤٠٣ هـ بعد حصار استمر مدة احد عشر شهرا ومقاومة شديدة من اهالي قرطبة الذين خرجوا لمقاتلة البربر لفك الحصار المضروب على المدينة .

وبدخول المستعين قرطبة ضحك الحظ للبربر والصقالبة ، فنزلت كل قبيلة في اقطاعها ، وتقلدوا البلاد الواسعة مما اضعف من موقف المستعين وعجّل في نهايته ، وسقوط حكمه ، اذ تمكن علي بن حمود بمساعدة خيران صاحب المريّة من دخول قرطبة والقهر على المستعين واخيه وابنه ، وقتلهم جميعا بهشام المؤيد الذى اشيع ان محمد بن سليمان (ابن المستعين) كان قد قتله غيلة دون اذن من والده اثر دخول المستعين قرطبة في المرة الأخيرة .(1)

وقد بويع علي بن حمود خليفة سنة ٤٠٧ هـ ، وتلقّب بالناصر لدين الله واستمر حكمه مدة لا تقل عن السنتين ، تسلم بعده الحكم القاسم بن حمود ، ثم يحيي بن علي بن حمود الذى لقّب بالمعتلي او المستعلي . وقد استمر حكم آل حمود حتى اوائل سنة ٤١٤ هـ ، حيث اتفق اهل قرطبة على ردّ الأمر لبني امية ،(2) فبايعوا عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار في نفس السنة ، ولقّبوه بالمستظهر الذي لم يستمر في الحكم اكثر من شهرين ، جاء بعده محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله امير المؤمنين الناصر لدين الله ، وتلقّبا بالمستكفي . وجاء بعده سنة ٤١٦ هـ يحيى بن حمود الذى خلعه اهل قرطبة ليبايع الوزير ابو محمد جهور بن محمد هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، اخا المرتضي (الخليفة) . وقد بقي هشام هذا مترددا في الثغور مدة ثلاثة اعوام ، حتى استقدمه الوزير ابن جهور الى قرطبة ، ودخلها سنة ٤٢٠ هـ . ولم يدم حكمه سوى سنتين حين خلعه الجند وفرّ الى لاردة سنة ٤٢٨ ، وتسلم جهور ادارة شؤون المدينة . وهكذا كانت نهاية الدولة الاموية واندثار سلك الخلافة في المغرب ، وبداية عهد ملوك الطوائف .(3)

---

(1) اعمال الاعلام / ص ١٢٠

(2) انظر نفح الطيب ، مج ١ / ص ٤٣٠ وما بعدها ، حيث يروى المقرى كيف استولى بنو حمود على السلطة فيقول : ((وكان علي بن حمود الحسني واخوه قاسم من عقب ادريس ملك فاس وباديتها قد اجازوا على البربر من العدوة الى الاندلس ، فدعوا لانفسهم واعصوصب عليهم البربر ، فملكوا قرطبة سنة ٤٠٧ هـ وقتلوا المستعين ومحوا ملك بني امية واتصل ذلك في خلف منهم سبع سنين ، ثم رجع الملك الى بني امية ...)) انظر ايضا تاريخ الاندلس ، د . احمد بدر / ص ٢٠٤ — ٢٢٣ ، وكذلك اعمال الاعلام / ص ١٢٨ الى صفحة ١٣٧ .

(3) يصف المقرى عودة الخلافة لبني امية بعد سقوط دولة الحموديين ، ثم زوال الخلافة الاموية نهائيا فيقول : ((واما قرطبة فان اهلها ... اتفقوا على رد الأمر لبني امية واختاروا لذلك عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار اخا المهدى وبايعوه سنة اربع عشرة واربعمائة ، ولقبوه بالمستظهر ، وقاموا بأمره ... ثم قام عليه لشهرين من خلافته محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله امير المؤمنين الناصر لدين الله فاتبعه الغوغاء فقتل المستظهر وتلقب بالمستكفي واستقل بأمر قرطبه ... ثم رجع الأمر

وبقي الأمر كذلك مشتتا ، والفتن بين الحكام لا تهدأ ثائرتها ((حتى قطع اليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش امير المسلمين يوسف بن تاشفين اللمتوني فخلعهم واخلى منهم الارض)) (1)

هذه صورة موجزة لمعالم الحالة السياسية في قرطبة ، خلال عصر الخلافة الاموية في القرن الرابع الهجري واوائل القرن الخامس ، وهي الفترة التي عاشها ابن حزم الاندلسي الذى ولد سنة ٣٨٤هـ ومات في منتصف القرن الخامس سنة ٤٥٦هـ .

وبناء على ما تقدم فيمكن القول ان عصر ابن حزم كان يتسم بملك قوى مترابط الاركان اولا ، رافق نشأته ، ثم اضطراب وفوضى وفتن دامية عكرت صفو شبابه ثانيا ، ثم انقسام وانتشار لتصبح الدولة دويلات متعددة في عهد ملوك الطوائف الذى كان بعضهم يدفع ضريبة (اتاوة) لطاغية النصارى اذفونش بن فرذلاند (2) . ومن اشهر ملوك الطوائف ، بنو عباد (ملوك اشبيلية) الذى احرق ثانيهم (المعتضد) كتب ابن حزم (3) ، ومنهم كذلك بنو جهور بقرطبة الذين آل ملكهم الى المعتمد بن عباد .

... تابع حاشية الصفحة السابقة (8)

...... وبايع الوزير ابو محمد (هكذا جاء والصحيح ابو الحزم) جهور ابن محمد عميد الجماعة وكبير قرطبة لهشام بن محمد اخي المرتضي سنة ثمان عشرة ، وتلقب بالمعتد بالله ، واقام مترددا في الثغر ثلاثة اعوام ... واشتدت الفتن .. فاستقدمه ابن جهور والجماعة ونزلها (قرطبة) آخر سنة عشرين ، وقام فيها يسيرا ثم خلعه الجند سنة ثنتين وعشرين وفر الى لاردة وهلك فيها سنة ثمان وعشرين ، وانقطعت الدولة الاموية من الارض وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وبدا عهد ملوك الطوائف بالاندلس بعد انقراض الخلائف)) نفح الطيب ، مج 1 / ص ٤١١ - ٤١٣

انظر ايضا : اعمال الاعلام / ص ١٤٤ حيث يصف ابن الخطيب احوال ملوك الطوائف بعد الخلاف فيقول : ((.. وذهب اهل الاندلس من الانشقاق والانشعاب والافتراق الى حيث لم يذهب كثير من اهل الاقطار مع امتيازها بالمحل القريب والخطة المجاورة لعباد الصليب ، ليس لاحد هم في الخلافة ارث ولا في الامارة مكتسب ، اقتطعوا الاقطار واقتسموا المدائن الكبار ... الى ان يصدق عليهم قول الشاعر (هو ابن رشيق)

مما يزهدني في ارض اندلس	اسماء معتضد فيها ومعتمد
القاب مملكة في غير موضعها	كالهر يحكي انتفاخا صولة الاسد

(انظر ابيات الشعر في النفح ، مج 1 / ص ٢٠٠ ، وقد جاء عجز البيت الاول كالتالي : (تلقيب معتضد فيها ومعتمد) .

(1) نفح الطيب ، مج 1 . ص ٤١٣

(2) اعمال الاعلام / ص ١٥٩

(3) نفس المصدر / ص ١٥٨

جـ - الحالـــة الاجتماعية

كان الانقسام العنصري والديني من سمات عصر الامارة السابق على عصـــر الخلافة في القرن الرابع الهجري . وقد كان ذلك الانقسام المحرك الاساســـي لاحداث ذلك العصر من صراع بين العرب والمولدين ، وبين المولدين والسلطـــة في الثغور . ومع اوائل القرن الرابع الهجري ، واستلام عبد الرحمن الثالث الامارة آلت الحركات الثائرة وعلى رأسها عمر بن حفصون (المشار اليها في المبحث السابق) الى الفشل ، مما ادى الى خضوع المولدين وغيرهم لسلطة الخليفة الاموي في قرطبة خضوعا لم يكن سياسيا فقط ، وانما اصبح دائما بزوال سبب هام من اسباب انتقاض المولدين وهـــو امتيازات الاجناد ، مما ازال بذلك كل العوائق التي كانت تقف حجر عثرة امام اندماج العناصر الاندلسية وتكونها كتلة متجانسة اجتماعيا .

هذا التجانس الاجتماعي وكـــذلك صراع الاندلسيين مع الفاطميين ، بالاضافة الى الكثرة النسبية لاعداد الغرباء الذين دخلوا الاندلس ، ادى - كله - الى جعل الشعور بالشخصية الاندلسية شعورا واعيا وقويا .(١)

ومن السمات التي تلاحظ في هذا المجتمع المتجانس ، سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي نهائيا ، وانحسار اللاتينية ضمن نطاق ضيق في صفوف كبار رجال الدين ، حتى ان قساوسة اشبيلية اشاروا بأن يترجم الكتاب المقدس الى اللغة العربية ليتمكن نصارى الاندلس من قراءة كتبهم الدينية . يروي المستشرق الهولندي دوزي ذلك فيقول : ((ان اهل اسبانية هجروا اللاتينية واشتغلوا بالعربية وآدابها حتى شكا احد اساقفتهم من انصراف قومه الى قراءة الشعر والقصص العربية ودراسة المسائل الدينية باللغة العربية ، حتى ان قراءة الكتب المقدسة باللغة اللاتينية اهملت تماما .. ... وقد رأى احد قسوس اشبيلية ان يعالج الامر بالحكمة ، فنقل اسفار الكتاب المقدس الى اللغة العربية ليتمكن نصارى الاندلس من قراءة كتبهم الدينية)) .(٢)

وتجدر الملاحظة ان سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي ، ودورها الكبير في التجانس الاجتماعي بين مختلف طوائف الاندلس ، هذه السيادة كان يقابلهـــا سيادة اللاتينية العامية في المجال الشعبي . ولا شك ان سيادة العامية اللاتينية لم تكن سوى انعكاسا لمدى سيطرة العنصر السكاني الاسباني في كثير من مجالات التقاليد والاحتفالات ، وأوضح مثل على ذلك احتفالات الاندلسيين بعيدي رأس السنة ويـوم العنصرة ، وهما عيدان مسيحيان . وهذا بدوره يعكس مدى الترابط والتجانـــس الاجتماعي السائد آنذاك بالاضافة الى نفي التسلط واباحة الحريات الدينية واحترام التقاليد والعادات لكافة الطـــوائف المكونة للمجتمع الاندلسي .

---

(١) تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجري / ص ٢٣٠

(٢) انظر : ملوك الطوائف / دوزي / ص ٨ - ٩ - ترجمة كامل كيلاني - طبعة اولى - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٣٣ .

جاء في احدى مجموعات الفتاوى ، ((سئل ابو الاصبغ موسى بن محمد التطيلي عن ليلقينيير (يناير ، كانون الثاني) التي سموها الناس الميلاد ، ويجتهدون لها في الاستعداد ويحيلونها كأحد الأعياد ، ويتهادون فيها صنوف الاطعمة وانواع التحف والطرف المنوية لوجه الصلة ، ويترك الرجال والنساء اعمالهم تعظيما لليوم ويعدون رأس السنة)) (١) . اما في العنصرة فكانوا سواء في الريف او في المدن يجرون الخيل ، وتقوم النسوة برش بيوتهن ويخرجن ثيابهن الى الندى بالليل ويجعلن ورق الكرنب فيما يلبسنه ، ويغتسلن ذلك اليوم ويتركن العمل ، وحتى اصحاب المكاتب يأخذون الهدايا من الصبيان ويصرفونهم ايام هذه الاعياد .

وبالرغم من نهي الفقهاء عن القيام بمثل هذه الاحتفالات بالاعياد ، حيث قاسوها على اعياد النيروز والمهرجان التي ورد النهي عنها فيما روى عن الرسول صلعم والصحابة الا انها استمرت زمنا طويلا ، بدليل استمرار الفقهاء في التأليف عنها والقول فيها منذ القرن الثالث وحتى السابع الهجريين ، وما يرد في اقوالهم وكتبهم من اقوال مثل ((سئل محمد بن عمر بن لبابة عما يفعله الناس بالبادية يوم العنصرة ... فاجاب ، مجانين الحاضرة يفعلونه وهو خاطئ في الدين)) (٢) .

وقد تولد نتيجة لهذا المزيج الاجتماعي مجتمع متكامل من جميع النواحي ، فكانت الثقافة والنزعات او المواهب بين اهل الاندلس متنوعة . جاء في النفح في وصفهم ، ((واهل الاندلس عرب في الانساب والعزة والانفة ، وعلو الهمم وفصاحة الألسن وطيب النفوس واباء الضيم وقلة احتمال الذل والسماحة بما في ايديهم والنزاهة عن الخضوع واتيان الدنية ، هنديون في افراط عنايتهم بالعلــوم ، وحبهم فيها وضبطهم لها وروايتها ، بغداديون في نظافتهم وظرفهم ورقــة اخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم ، وجودة قرائحهم ولطافة اذهانهم وحدة افكارهم ، ونفوذ خواطرهم يونانيون في استنباطهم للمياة ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لاجناس الفواكه وتدبيرهم التركيب الشجر وتحسينهم للبساتين وأنواع الخضر وصنوف الزهر ، فهم احكم الناس لأسباب الفلاحــة ... وهم اصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الاعمال ومقاساة النصب في تحسين الصنائع ، احذق الناس بالفروسية وابصرهم بالطعــن والضرب ... ان اهل الاندلس صينيون في اتقان الصنائع العملية واحكام المهن الصورية (الآلية) تركيون في معاناة الحروب ومعالجات آلاتها والنظر في مهماتها)) (٣) .

هذه صفات وخواص لجماعاتهم ، ويبدو ان كل طائفة منهم قد بدا منها العمل الذى تتقنه . وتتضح قيمة واهمية تلك الصفات التي اتصف بها اهل الاندلس اذا ما عرفنا مدى الحضارة العريقة التي بلغتها تلك الشعوب التي شبهوا بها في كل نواحــي الحضـــارة .

---

(١) تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجري / ص ٢٢٩ نقلا عن تحفة الاحباب في ماهيــة النبات والاعشاب / تحقيق وتعليق رينو وجورج كولان / ص ١٣

، نقلاعن الاندلس/ مجلد ٣٥ (١٩٧٠) ص١١٩-١٤٣

فتشبيههم بالهنود وبغيرهم من الأمم ذات الحضارة العقلية وغيرها يدل على اهتمامهم بكل جوانب العمران الانساني •

واما تفوقهم في فنون الزراعة والفروسية وفنون الحرب وتشبيههم بما وصل اليه اليونانيون ، فحسبنا ما يقوله افلاطون على لسان سقراط مبينا اهمية الجنود والفرسان الشجعان منهم خاصة : ((حسنا وقد سبق القول بان يمتاز الجندى الشجاع على غيره بالتوسع في حرية الزواج ويتمتع بحرية خارقة في اختياره الزوجة ما امكن حتى يكثر نسل واكد كهذا)) • (١) وبالمثل حين يشبههم بالصينيين الذين عرف عنهم مدى تفوقهم في الصناعات العلمية ، اذ انهم اول من عرف البوصلة (٢)

وبالجملة فانه ينطبق على حاضرة الاندلس الكبرى ما قاله الهمذاني عن بغداد

فدى لك يا بغداد كل قبيلة ... من الأرض حتى خطتي ودياريا

فقد طفت في شرق البلاد وغربها ... وسيرّت رحلي بينها وركابيا

فلم أر فيها مثل بغداد منزلا ... ولم أر فيها مثل دجلة واديا

ولا مثل اهليها أرق شمائلا ... وأعذب ألفاظا وأحلى معانيا (٣)

مما تقدم يمكن القول بأن المجتمع الاندلسي استطاع بناء حضارة شامخة تنازع حضارات شعوب عريقة • كل هذا بسبب الاستقرار السياسي والأمن الداخلي وندرة الفتن التي ميزت هذه الفترة الممتدة من بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجرى حتى قبيل نهايته • وتجدر الملاحظة ان اختفاء الانقسام العنصرى والديني الذى اتسم به عصر الامارة ، قد حل محله في هذه الفترة الآمنة انقسام طبقي ساهم في بروزه التطور الاقتصادى الكبير الذى رافق تلك الفترة • فقد ازدهرت الزراعة وانتشرت المزروعات على اختلاف انواعها وتقدمت طرق ووسائل الرى حتى اصبحت الاندلس ((كأنها بستان واحد متصل)) (٤) اوكما تغنى فيها ابن خفاجة :

يا أهل اندلس لله دركم ... ماء وظل وأنهار وأشجار

ما جنة الخلد الا في دياركم ... وهذه كنت لو خيرت اختار • (٥)

---

(١) جمهورية افلاطون / ص ٢٤٨ — ترجمة حنا خباز — دار الاندلس للطباعة والنشر بيروت •

(٢) عبقرية العرب في العلم والفلسفة / د • عمر فروخ / ص ٧٧ ، طبعة ثانية المكتبة العلمية ومطبعتها •

(٣) لمحات من تاريخ العرب ، د • نيقولا زيادة / ص ٢٠٤ — مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر — بيروت •

(٤) تاريخ الأدب الاندلسي ، د • احسان عباس / ص ٢٠ — طبعة ثانية نشر دار الثقافة — بيروت ١٩٦٩

(٥) اعمال الاعلام ، ابن الخطيب / ص ٥

والى جانب الزراعة ازدهرت الصناعات والحرف المختلفة ، وتطورت الى درجة عالية من الاتقان كصناعة المنسوجات والمخرمات والأواني النحاسية والحديدية ، وصناعة الحلي والاسلحة والورق والحياكة . وقد بلغ عدد النساجين في قرطبة وحدها مائة وثلاثين الفا [(١)] وبطبيعة الحال فان قسما من ناتج هذا النشاط الزراعي والصناعي كان يصب في بلاط الخليفة والحكام لكونهم من كبار المشاركين فيه لملكياتهم الواسعة من جهة ولتحصيلهم الضرائب من جهة ثانية . ذكر ابو مروان حيان بن خلف ان (مبلغ جباية آخر ايام المنصور اربعة آلاف الف دينار سوى رسوم المواريث بقرطبة ، وكور الأندلس كانت تجرى على الأمانة ، وسوى مال السبي والمغانم على اتساعه في هذه المدة ، وسوى ما يتصل به السلطان من المصادرات ومثل ذلك مما لا يرجع الى قانون ......) [(٢)].

وقد انعكس اثر هذا التقدم وازدياد الاموال/ في المباني العظيمة التي اقاموها وفي فخامة الآلات والأدوات التي اقتنوها ، وبقيت درجة الغنى والثراء في ازدياد بتقدم عصر الخلافة الى أن بلغت ذروتها في عهد/ عبد الملك المظفر العامري ، جاء في وصف عهده ، وما بلغه الناس من الغنى والرفاهية :

((انصب منه الاقبال والتأييد على دولته انصبابا ما عهد مثله في دولة ، وسكن الناس منه الى عفاف ونزاهة ... اطمئنوا فيها الى جنبه في السر والعلانية ، فباحوا بالنعم واستناروا الكنوز وتناهوا في الأحوال ، وتناغوا في المكاسب وتحاسدوا في اقتناء الأصول ، وابتناء القصور ، وغالوا في الفرش والأمتعة ، واستفرهوا المراكب والغلمان ، وغالوا في الجوارى والقيان ، فسمت اثمان ذلك في تلك المدة وبلغت الأندلس فيها الحد الذى فاق الكمال ....)) [(٣)].

هذا الثراء والرفاهية في العيش لم يكن وقفا على الخلفاء والحكام ، بل كان من نصيب وجهاء البلاد اصحاب الأنساب العريقة ، وكذلك طبقة الموالي (موالي الامويين ونبلاء الوظيفة . وكان هؤلاء الأثرياء وخاصة الخلفاء يجودون على من حولهم من حاشية بالمال بكميات ضخمة اذا قيس بما يناله البعيدون .

واذا عرفنا ان هذه الحواشي كانت تقتصر على بعض فقهاء ، والكتاب والشعراء والأطباء وكبار الجند ، عرفنا ان السواد الاعظم من الناس وهم العامة قد تميزت اوضاعهم بالعسر وضنك العيش نظرا لارتفاع تكاليف المعيشة وزيادة الاسعار على دخلهم مهما ارتفع ، وبناء عليه فقد برز بوضوح الانقسام الطبقي وتميزت فئات قليلة العدد على باقي سواد الامة . وربما كانت اوضاع هذه الطبقة من العامة دافعا قويا للشغب والاضطراب واثارة الحقد والكراهية في نفوسهم للطبقات المنعمة . لذلك حاول الخلفاء التخفيف عن هذه الطبقة باسقاط المغارم عنها جزئيا او كليا . ويذكر المؤرخون نتفا من اعمال بعض الخلفاء تجاه هذه الفئة ، التي قد

---

(١) طوق الحمامة / تحقيق فاروق سعد ، المقدمة ص١٤ نقلا عن العرب في اسبانيا

[illegible] ١٢٤ - دار المعارف بمصر .

تكون من اعمال الخير ابتغاء ثواب من الله ، ولكنه ايضا قد يكون فيها بعد نظر سياسي ، يقصد من ورائها التقريب للعامة واتقاء لشرها ، حتى ان الحاجب ابن ابي عامر كان يستخدم العيون في صفوفها (١) تحسبا واحتياطا لما كان يتوقعه من خطر في هذه الفئة المعسرة .

علاوة على هذا الانقسام الطبقي فقد تكون شعور مشترك بين جميع الطبقات — ساد في هذه الفترة — بشخصيتهم الاندلسية المتميزة عن العناصر الجديدة التي ازداد عددها كالصقالبة والبربر . اما الصقالبة فقد كانوا جماعات يرأس كل جماعة منهم واحد يدعى خليفة ، وقد بلغ عدد هؤلاء الخلفاء في عهد المنصور سبعة ، وكان ينوء بنقل كلفهم الباهظة ، وقد ارتفع عددهم في عهد عبد الملك المظفر الى ستة وعشرين ، فضاعف بذلك مؤونتهم اضعافا كثيرة . (٢)

وكذلك البربر فقد ازداد عددهم وقوى نفوذهم في المجال العسكري منذ بدأ العامريون في استخدامهم في الجندية . وقد بلغ نفوذهم ذروته في عهد عبد الرحمن شنجول ، الابن الثاني للمنصور ابن ابي عامر ، حيث لم يكتف بنفوذهم العسكري بل تعداه الى المجال المدني . وان في طلبه من كبار رجال الدولة استبدال قلانسهم الطويلة التي كانت رمزا لمكانتهم الرفيعة في الاندلس بالعمامة البربرية لشاهد على مدى انبساط نفوذ البربر في المجالين العسكري والمدني . (٣) وهذا ما شجع على اثارة النزعة العنصرية بين الاندلسيين من جهة والصقالبة والبربر من جهة ثانية .

ولما كانت الطبقة العامة وهي كبيرة العدد حانقة على البربر وثائرة ضدهم بسبب التفاوت الكبير في مستوى المعيشة بين الطرفين ، حيث البربر ينعمون بعطاء كبير من الامير عدا ما يربحونه من الغزوات ، مما جعل العامة ينظرون اليهم وكأنهم مختلسون لأموال يجب ان تعود عليهم (اى العامة) .

وهكذا تهيأت الظروف الاجتماعية لانطلاق شرارة الفتنة التي لم تنطفيء نارها قبل القضاء على الدولة العامرية ، ثم الحكم الاموى نهائيا ، ليبدأ عصر دول الطوائف .

وباشتداد أوار الفتنة التي امتدت من ٣٩٩ — ٤٢٢ هـ تدهورت الأحوال الاقتصادية والمالية لكثرة ما كان يصرف على النواحي العسكرية المستمرة المتلاحقة حتى ان هشاما بن محمد بن عبد الملك بلغ من الضعب والمذلة انه حين خلع من الخلافة فان ((اول ما طلبه من الشيوخ الداخلين عليه احضار كسيرة يسد بها جوع طفلة صغيرة له ... وكانت تشكو له الجوع ذاهلة عما احاط بها ، فتزيد في همه ، وسأل سراجا يتأنس به نساؤه ، فابكى من كلمه اعتبارا بعادية الدهر)) (٤)

---

(١) اعمال الاعلام / ص ٨٩ — (كان عبد الملك قد اجحف بالمال لانطلاق يديه في حاصله ، والتوسعة على الناس بعد سه وكثرة حركاته والتجاوز في نفقاته)

(٢) نفس المصدر / ص ١٠٣ — (وكان الجارى من اللحم على صقالبة ابن ابي عامر على طبقاتهم في الشهر وقسط المياومة سبعة وعشرين الف رطل ، والجارى على نسائه وقصره على طبقاتهن منه تسعة آلاف رطل ...)

وهكـــذا وصلت قرطبة الى حالة إفلاس اقتصادي ساهم الى حد كبير فـي التعجيل بوضع حد "للخلافة الأموية والى الأبد ، اذ اصبح السلطان عاجزا عـن قهر كراف الناس والطامعين في السلطة ، مما حدا بالأهالي باسناد الأمور في قرطبة الى شيخ الجماعة "ابن جهور" ، جاء في النفح : ((ولما خلع هشام الاخير واتفق رأى الجماعة بقرطبة على محو رسم الخلافة الأموية لعدم الصلح في اهل بيتها وسوء الجوار وفناء الأموال التي يرزق منها من يقهر به السلطان كراف الناس ، اشفق الملأ على اسناد الأمور بالحضرة الى شيخ الجماعـــــة .. ..)) (١)

أمّا عن المرأة واحوالها في ذلك المجتمع ، فلا شك ان طبيعة تكوين المجتمع الأندلسي — من جماعات متنوعة — كان له اثر في تطوير العادات الاجتماعية والتقاليد النسائية ، اذ كانت النساء آنذاك يخرجن الى الطرقات في المدن ويراهن الرائي ، وقد بلغن حداً من التحرر انهن كن يتقبلن الغزل شعرا ، ويتنزلن في شعرهـــن . وان في كتاب طوق الحمامة لابن حزم أُخبار كثيرات من الجواري وغيرهن ممن كان لهن الاثر في الحياة الاجتماعية ، كما ان هناك اخبار اناس من افاضل القوم وبعضهـــم من العلماء وقعوا في حبائل الغرام من رؤية جارية في الطريق .

وتجدر الاشارة الى ان هذا التحرر لم يصل الى حد الابتذال وتجاوز القول والمظهر ، فهذه ولادة بنت المستكفي من بني امية كانت تقول الشعر غزلا وتكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن :

أنا والله أصلح للمعالي ... وأمشي مشيتي وأتيه تيها

وعلى الجانب الأيسر : (٢)

وأمكن عاشقي من صحن خدّي ... وأعطي قبلتي من يشتهيها

ومع ذلك فان المقري يصف ولادة هذه فيقول : ((وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانـــــة والعفاف)) . (٣)

وبناء على ذلك يمكن القول بأن الحياة في ذلك العصر كانت خليطا من المظاهر المتناقضة الكثيرة ، فالى جانب المساجد المنتشرة في انحاء قرطبة كمظهر من مظاهر التدين كانت تنتشر مجالس اللهو والأنس في كل ناحية من نواحيـــي قرطبة وغيرها من مدن الأندلس . اما مظهر التدين فيستدل عليه مما رواه المقري في نفحه عن عادات اهل قرطبة وتقاليدهم حيث يقول : ((ومن محاسنها (اى قرطبة) ظرف اللباس والتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أواني الخمر ، حيثما وقع عين احد من اهلها عليها ، والتستر بانواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت وبالجندية وبالعلـــم .....)) (٤)

---

(١) اعمال الاعلام / ص ١٤٧

(٢) ، (٣) نفح الطيب / مج ٥ / ص ٣٣٦

وبالمقابل ، فانه يشير الى متنزهات قرطبة ويروى نبذة عن دور الانس فيها ومجالس اللهو — والماجن احيانا — على سبيل الاعتبار والتبصير فيقول : ((وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم — مما قصدت جلبه في هذا الموضع — نبذة من كلام الفتح في ذكر متنزهات قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووصف مجالس الانس التي كانت بها مما تنشرح له الأنفس ... وما قصدنا علم الله غير الاعتبار بهذه الأخبار لا الحث على الحرام وتسهيل القصد اليه والمراد والاعمال بالنيات)) (١) .

ان انتشار اماكن الترفيه والأنس في قرطبة ، لم تكن بالشيء المستهجن في ظل رغد العيش ونمو الأحوال الاقتصادية ، علاوة على طبيعة تكوين المجتمع الاندلسي من جماعات مختلفة مما كان اثر كبير على تطور عادات المجتمع والتقاليد ، ومن ثم تقبل مثل هذه المجالس والمتنزهات والاهتمام بها الى جانب الاهتمام بشعائر الدين والتفاخر بعمران المساجـــــد .

ويتجلى لنا رغد العيش ومبلغ العمران الذى وصلت اليه قرطبة من شعر ينسب الى الوزير ابي عامر بن شهيد من كبراء قرطبة وابناء وزرائها قاله بعد أن آلت قرطبة وما فيها من قصور ومتنزهات الى الدمار والتخريب ابان الفتنه ، حتى صارت معتبرا لذوى الاعتبار ومندبا لنادبي الاشعار ، حيث ينسب اليه قوله :

ما في الطلول من الأحبة مخبر	فمن الذى عن حالها نستخبر
لا تسألن سوى الفراق فانـــه	ينبيك عنهم أنجدوا أم أغوروا
جرت الخطوب على محل ديارهم	وعليهم فتغيرت وتغيروا
دارا أقال الله عثرة اهلها	فتبربروا وتفرقوا وتمصروا
يا جنـــة عصفت بها وباهلها	ريح النوى فتدمرت وتدمروا . (٢)

وبقيت قرطبة على هذا الحال من الفوضـــى والاضطراب حتى تولى ابن جهور السلطة فعمل على استتباب الأمن ورفع المظالم حتى أمن أهل قرطبة ولم يعد أحد يشكو من الاعنات والمظالم التي كانت تصيبهم من قساة البربر الجائرين .

وقد بذل ابن جهور هذا جهدا كبيرا في سبيل توفير اليسر والرخاء للناس كافة فعمل على تحسين العلاقات وتوثيقها بينه وبين الممالك المجاورة ، فكتب له النجاح في ذلك ولم ((يمض وقت طويل حتى استتب الأمن وانتشرت التجارة والصناعة وهبطت اسعار المواد الغذائية وأمنت السبل ، فأم قرطبة طوائف كثيرة من السكان أعادوا بناء الأحياء التي دمر البربر او أحرقوها حينما أوقعوا النهب والسلب في المدينة)) (٣) .

مما لا شك فيه أن هذا المجتمع كان له اثر كبير في تفكير ابن حزم ، فقد اتخذ منه مادة للدراسة والتحليل والموازنات . وان رسالتيه طوق الحمامة ومداواة النفوس زاخرتان بنتائج دراساته النفسية لذلك المجتمع الذى كان يموج بالعناصر المختلفة والمنازع المتباينة والمظاهر المتضاربـــة . (٤)

---

(١) نفح الطيب ، مج ٢ / ص ١٥٤
(٢) اعمال الاعلام / ص ١٠٩
(٣) [illegible]

د ـ الحالـــة الدينيــــة

كان مذهب مالك هو المذهب المعمول به في الاندلس في زمن ابن حزم ،
وقد ساد هذا المذهب المالكي في الاندلس سيادة مطلقة ، وتعصب له اهل الاندلس بقوة ، بعد ان كانوا من اتباع مذهب الاوزاعي قبل ذلك . يقول المقدسي : ((اما في الاندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، وهم يقولون : لا نعرف الا كتـــاب الله وموطأ مالك ، فان ظهروا على حنفي او شافعي ، نفوه ، فان عثروا على معتزلي او شيعي او نحوهما ربما قتلوه))[1]

ويعود الفضل في انتشار مذهب مالك وتغلبه على اصحاب مذهب الاوزاعي في الاندلس في القرن الثالث الهجري[2] الى يحيى بن يحيى الليثي المتوفي سنة ٢٣٤هـ وكان من اشهر رواة الموطأ واحسنهم رواية ، يقول ابن حزم :
((مذهبان انتشرا في بدء امرهما بالرياسة والسلطان ، مذهب ابـــــي حنيفة ، فانه لما ولي القضاء ابو يوسف كانت القضاة من قبله من اقصى المشرق الى اقصى عمل افريقية فكان لا يولي الا اصحابه والمنتسبين لمذهبه ، ومذهب مالك عندنا بالاندلس فان يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لا يلي قاض في اقطار بلاد الاندلس الا بمشورته واختياره .... فاقبلوا على ما يرجون بلوغ اغراضهم به ، على ان يحيى لم يل قضاء قط ولا اجاب اليه ، وكان ذلك زائدا في جلالته عندهم وداعيا الى قبول رأيه لديهم)) .[3]

بالاضافة الى ذلك فهناك عامل آخر ساعد على انتشار المذهب المالكي ، الا وهو تطرف مذهب الأوزاعي ، مما أدى الى تراجعه أمام المذهب المالكي ، نقل الواردون عليه والناقلون عنه .[4] وهناك عامل ثالث يرده جمهور المسلمين سبب انتشار المذهب المالكي اليه ، وهو ان علماء الاندلس الذين رحلوا الى المدينة ، وهنوا عند عودتهم فضل مالك وسعة علمه وجلال قدره ، وقيل ان الامام مالك سأل بعض الاندلسيين عن سيرة ملك الاندلس فوصف له سيرته ، فاعجبت مالكا ، فقال الامام مالك لذلك المخبر : ((نسأل الله تعالى ان يزين حرمنا بملككم ، اوكلاما هذا معناه ، فنميت المسألة الى ملك الاندلس مع ما علم من جلالة مالك وديـــنه ، فحمل الناس على مذهبه وترك مذهب الاوزاعي ، والله تعالى اعلم)) .[5]

---

(١) الحضارة الاسلامية ، آدم متز / مج ١ / ص٣٩٤ حاشية / ترجمة د . محمد عبد الهادى ابو ريدة ـ طبعة رابعة ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ودار الكتاب العربي ببيروت .
(٢) نفس المصدر / ص٣٨٨
(٣) نفح الطيب مج ٢ / ص٢١٨ ، انظر ترجمة يحيى الليثي في ترتيب المدارك للقاضي عياض / مج ١ / ص٥٣٥ وما بعدها .
(٤) الحضارة الاسلامية ، مج ١ / ص٣٨٩
(٥) نفح الطيب ، مج ٤ / ص٢١٤ ـ ٢١٥ / من فقهاء الاندلس ممن رحلوا الى المشرق وسمعوا من الامام مالك / محمد بن بشير القاضي ، شبطون بن عبد الله الانصاري ، محمد بن يحيى السبائي . انظر ترتيب المدارك وتقريب المسالك القاضي عياض / مج ١ / ص٤٩٢ ـ ٥٠٩ / تحقيق احمد بكير محمود ، منشورات

وبالجملة فقد قوى نفوذ المذهب المالكي في الاندلس واقبل الناس عليه ، واصبح في القرن الرابع الهجري المذهب الرسمي للدولة ، وصار اتباعه رمزا للولاء للخليفة . فقد كان من شروط الحكم المستنصر لقبول ولاء الأمراء المغاربة ((الدخول في الجماعة واتّباع السّنة والعمل بمذهب مالك بن انس امام أهل المدينة رضي الله عنه ...)) (١) . وقد بلغ اعتزاز الحكم واقتناعه بهذا المذهب مبلغا كبيرا حتى انه اعتبر اتباعه وسيلة للنجاة والفوز بالآخرة لانه أنقى المذاهب الفقهية ، وخلوّ صفوفه من اتباع الفرق المارقة وصاحبة البدع ، وقد عبّر عن ذلك بقوله في كتاب الى الفقيه ابي ابراهيم : ((وكل من زاغ عن مذهب مالك فانه ممّن رين على قلبه ، وزيّن له سوء عمله وقد نظرنا طويلا في اخبار الفقهاء ، وقرأنا ما صنّف في اخبارهم الى يومنا هذا فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه ، فان منهم الجهمية ، والرافضة ، والخوارج ، والمرجئة والشيعة ، الا مذهب مالك رحمه الله تعالى فإنّا ما سمعنا احدا ممّن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع ، فالاستمساك به نجاة ان شاء الله تعالى)) (٢) .

بالاضافة الى ذلك فقد كلّف اثنين من كبار الفقهاء الاندلسيين بمهمة جمع أقوال مالك باختلاف الروايات عنه ، وذكر من رواها ، وذلك لتشجيع الدراسات المالكية وانتشارها . اى ان الاهتمام بأقوال مالك — صاحب هذا المذهب — قد اقترب من الاهتمام بأقوال الرسول الكريم صلعم . وقد اباح الحكم للمكلفين بهذه المهمة خزانة كتبه على ضنانته بها . (٣)

وهكذا بلغ هذا المذهب من الانتشار والتقدير في الاندلس ما لم يبلغه مذهب آخر ، حتى ان الخليفة الحكم المستنصر اصبح لا يعترف بفقيه ويسمح له بارتداء زيّ الفقهاء ما لم يحفظ كتاب الفقه الأساسي لدى المالكيين في المغرب وهو المدونة (٤) . وقد ذكر أن المستنصر بالله أمر ونادى في أزقّة قرطبة الاّ يتعمّم رجل لا يحمل جامع المدونة حفظا وفقها)) (٥) .

نظرا لهذا التقدير والاجلال الذى حاز عليه المذهب المالكي على المستوى الرسمي والشعبي ، فقد اقبل الفقهاء على دراسة مذهب مالك ، وازداد اتباعه ومؤيدوه وما زالوا في تزايد مستمر منذ ايام يحيى بن يحيى الليثي الذى كان له شأن عظيم وحظوة كبيرة في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الذى كان ((لا يرجع عن قوله ، ويستشيره في جميع أمره وفيمن يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته)) (٦) .

---

(١) المقتبس ، ابن حيان ، / ص ٧٥ — تحقيق عبد الرحمن علي الحجي / نشر وتوزيع دار الثقافة — بيروت .

(٢) ترتيب المدارك / القاضي عياض / ج ١ / ص ٥١٢

(٣) نفس المصدر / ج ٣ ، ٤ / ص ٦٣٤

(٤) مقدمة ابن خلدون / ص ٤٥٠ — دار احياء التراث العربي — بيروت

(٥) تاريخ الاندلس / ص ١٠٧

بناء على ذلك فان كل فقيه كان يحيـد عن المذهب المالكي ليتبع غيره من المذاهب الاسلامية المعروفة ، لا يلقى الاجلال والتقدير الذى كان يلقاه فقهاء المالكية ، بل انه كان يلقى من العنت والاضطهاد والمقاطعة من قبل الفقهاء امثاله ، ومن قبل الحكام كذلك ما يجعله في عزلـة تامة ، وحسبنا النقيد ابن حزم وما لاقاه من عنت ومقاطعة ، لقوله قول أهل الظاهر والسير على منهاجهم ، بعد أن ضاق ذرعا من التقيد المذهبي الذى كان سائدا في عصره (١) .

وهكذا بقي المذهب المالكي هو المعمول به في الاندلس ، ويحظى اتباعـه من الفقهاء بالتقدير والاحترام ، وخاصة في عهد الحكم المستنصر كما تقدم . ولم يأفل نوره الا بانقراض الدولة في قرطبة والقيروان . يقول ابن خلدون : ((وزخرت بحار المذهب المالكي في الافقين الى انقراض دولة قرطبة والقيروان ، ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك ....)) (٢) .

اما عن تـديّن أهل قرطبة خاصة والاندلس عامة ، واتباعهم للأوامر والنواهي فقد رأينا في المبحث السابق مدى تمسكهم بالمظاهر الدينية واهتمامهم بالمساجد ، وزخرفتها واستنكارهم للخمر وكسر أوانيه اذا وقعت اعينهم عليه ، الى جانب انتشار النوادى والمتنزهات التي تعج باللهو واللعب ، ومجالس الانس العامرة بروادها .

وهذا الوضع بطبيعة الحال يعود الى تركيبة المجتمع الاندلسي المتعدد العناصر والسلالات ، مما يجعل من الصعب توحيد النفوس وجمعها على مشروب واحد وان كان من السهل توحيد الفكر والسياسـة .

---

(١) انظر المبحث الخاص بعلاقة ابن حزم بعلماء عصره / ص ٥٧
بدأ ابن حزم حياته الفقهية كشأن اهل الاندلس عامة وذوى المناصب منهـم خاصة بدراسة المذهب المالكي ، ثم انتقل لدراسة الفقه الشافعي ومال إليه ، ثم قال بعد ذلك قول اهل الظاهر وسار على منهاجهم الذى جرّ عليه الاضطهاد والمقاطعة من الحكام والفقهاء امثاله .

(٢) مقدمـة ابن خلدون / ص ٤٥٠ .

هـ ـ الأحوال العلميـــة

١ ـ الحالة العلمية في عصر ابن حـــزم :

كان عصر ابن حزم يعـــتبر بحق عصر العلم بالأندلس ، فبقدر الفوضى ، والاضطراب السياسي الذى اتسم به ذلك العصر فقد عمت البلاد نهضة فكرية كبيرة وظهر علماء أجلاء ، لم يقصروا جهدهم ودراساتهم على المذاهب الفقهية فقط ، بل كان فيهم الأديب والمؤرخ ، والفيلسوف . ومن هؤلاء : ابوعمر بن البر رفيق ابن حزم ، وابو الوليد الباجي خصـــم ابن حزم العلمي ، ومناظره ، وغيرهم كثير ممن ذكرهم ابن حزم كشيوخ واساتذة له . جاء في وصف ابن حيان لمن كان من العلماء على عهد بيعة هشام بن الحكم قولـــــــــه : ((وكان على عهد بيعة هشام بن الحكم من الاعلام هضاب راسية وبحار في العلم زاخرة ، واعلام ، قولهم مسموع ، ورأيهم مشروع ، واثرهم متبوع ....)) .(١) وقد كان لازدهار الحركة العلمية واتساعها في عهد المأمون في المشرق حتى شملت كل انواع العلوم اليونانية اثر كبير على الحركة العلمية في الاندلس ، بل لقد أتت أكلها في الاندلس في القرن الثالث والرابع الهجريين ، فكانت المورد الصافي الذى ارتوى منه الفلاسفة المسلمون بعد ذلك في الاندلس كابن رشد وابن باجة وغيرهم . ولا شك ان ابن حزم قد نهل من هذا الينبوع قبلهم بدليل كتابته في الخطابة والمنطق ، علاوة على أن آثاره العلمية في مناقشات الفرق واصحاب الملل تنبيء عن علمه بما ترجم في عصره وما قبله من علوم اليونان .

وهكذا كان هؤلاء العلماء ممن عاصروا ابن حزم الواجهة المضيئة والنور المتلألئ في خضم تلك الظروف المظلمة التي سادت ذلك العصر ، والتي كانت كأنها الحافز القوى لهم للابداع والابتكار ليمسحوا عن وجه ذلك العصر المظالم والفتن والمؤمرات الدامية المتواصلة ، فكانوا بذلك مثالا للجد والعمل المتواصل الذى لم يعرف اليأس طريقه اليهم ، فانهـــم بذلك يطبقون معنى الحديث الشريف ((اذا قامت القيامة وانت تغرس شجرة ، فاكمـــل غرس شجرتك)) .(٢) هذا وان رسالة ابن حزم في فضائل الاندلس واهلها لتعطينا صورة واضحة عن أهمية هؤلاء العلماء الذين كونوا للاندلس شخصية علمية رائعـــة تضاهي بل وتفوق البلدان القريبة من منبع العلم بالعراق ، يقول ابن حزم :

((بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ونائيه عـــن محلة العلماء ، فقد ذكرنا من تآليف أهله ما ان طلب مثلها بفارس والاهواز وديار مضـــر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق دار هجرة الفهم وذويـــه ومراد المعارف وأربابها)) .(٣)

---

(١) اعمال الاعلام ٤/ ص٤٨ ـ ٥٧

(٢) حديث شريف .

(٣) [illegible] / ١٩ / تحقيق صلاح الدين المنجد /

يرجع الفضل في احياء تلك الروح العلمية التي اظلت الاندلس حتى برز فيها طائفة من العلماء في القرنين الثالث والرابع ، والقرن الخامس الهجرى ممن اوجدوا بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها في العراق دار الهجرة الفهم كما سماها ابن حزم ، يرجع الى عبد الرحمن الناصر الذى تولى الحكم من عام ٣٠٠هـ الى ٣٥٠هـ ومن بعده ولده الحكم الذى كان انصرافه للعلم وحبه للمجالس التي تضم العلماء يجعله شبيها بالمأمون في المشرق ، فأحضر العلماء من المشرق وانشأ المكاتب واحضر الكتب التي ظهرت في المشرق ، وجمع منها بأنواعها ما لم يجمعه احد من الملوك قبله ، قال ابن حزم : ((اخبرني بكية الخصي - وكان على خزانة العلم والكتب بدار بني مروان : ((ان عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب اربعة واربعون فهرسة في كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها الا اسماء الدواوين لا غير .....)) .[1]

وتجدر الملاحظة الى ان اهمية هذه الكتب لم تكن بكميتها الكثيرة فقط ، انما بنوعيتها وندرتها كذلك ، اذ ان الحكم كان يبعث في شراء الكتب الى كل الاقطار رجالا من التجار ويبعث معهم الاموال لشرائها ، فجلب الى الاندلس منها الكثير النادر ((وبعث الى ابي الفرج الاصفهاني القرشي المرواني الف دينار عينا ذهبا وخاطبه يلتمس منه نسخة من كتابه الذى الفه في الاغاني وما لأحد مثله ، ووصل بذلك امال رحمه ، اذ كان قسيمه في المروانية ، ومن ولد مروان بن محمد آخر الخلفاء الامويين بالمشرق ، فأرسل اليه منه نسخة حسنة منقحة قبل ان يظهر الكتاب لاهل العراق او ينسخه احد منهم)) .[2]

وهكذا امتلأت خزائن الحكم[3] وحوت اندر واعظم الكتب وانفسها ، وغصت المكتبات في داره بالنساخ الحذاق والمهرة في الضبط والاجادة .

هذه الخزائن كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم يطالع فيها وينهل من معارفها وقد حوت ما انتجه الفكر العربي الاسلامي ، وجادت به القرائح في الشرق والغرب من بلاد المسلمين ، وذلك لأن هذه الكتب بقيت محفوظة في خزائن الحكم الى ايام الفتن التي قامت في قرطبة من ٣٩٩- ٤٠٣هـ ، قال ابن خلدون : ((ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة الى ان بيع اكثرها في حصار البربر ، أمر باخراجها الحاجب واضح من موالي المنصور ابن ابي عامر ، ونهب ما بقي منها عند دخول البربر واقتحامهم اياها)) [4]

---

(١) تاريخ ابن خلدون / ق ١ / مج ٤ / ص ٣١٦ دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٦٨

(٢) الحلة السيراء ، ابن الابار / مج ١ / ص ٢٠١- ٢٠٢ - تحقيق وتعليق الدكتور حسين مؤنس / الشركة العربية للطباعة والنشر .

(٣) لم يكن اهتمام الحكم بجمع الكتب وحفظها في الخزائن للتباهي فقط ، بل كان يقرأ فيها ويعلق عليها ، جاء في النفح : ((جمع من الكتب ما لا يوصف كثرة ونفاسة حتى قيل انها اربعمائة الف مجلد ... وانه قلما يوجد كتاب في خزائنه الا وله فيه قراءة او نظر في اى فن كان ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ، ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد الا عنده لعنايته بهذا الشأن) انظر مج ١/ ص ٣١٧

ومن الجدير بالذكر ان هذه الكتب حينما انتهبت لم تحرق ، بل اخذها الناس واستنسخ منها الكثير ، فلم تذهب المعلومات التي فيها بددا ، بل بقيت موردا للعلماء ومرجعا لهم ، وهذا ما يؤكد مطالعة ابن حزم لما حوته خزائن الحكم من الكتب ، ومدى استفادته منها حتى بعد نهبها .

ولما جاء ملوك الطوائف ، وكان كثير منهم من أتباع الأمويين ، فقد نهجوا نهج من ملك قبل الفتنة ، فكان منهم الكتاب والشعراء وبذلك كان وزراؤهم ، فنهض الأدب والعلم في عصرهم ، وكثر الانتاج الأدبي والعلمي ، حتى كانت الأندلس روضة العلم والأدب ((فلم يضعف العلم بضعف السياسة ولم يأفل نجم العلماء كما أفل نجم السياسيين)).(١)

مما تقدم يمكن القول بأن الحركة العلمية في جميع انحاء الاندلس وتقدمها ، لم يتوقف بانتهاء حكم عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم من بعده ، بل استمرت ونمت بفضل القواعد القوية الراسخة التي ارسوها في عهديهما لهذه الحركة ، فاتت أكلها في الأجيال اللاحقة ، فاثمرت علماء وفلاسفة يشار اليهم بالبنان ، ولا زالت آثارهم حتى اليوم . ومنهم من امتد تأثيره الى الغرب الاوروبي ، فدرست آثاره في الجامعات الغربية ، ونهل من انتاجه طلاب العلم في الغرب ، ومن هؤلاء العلماء الفلاسفة : ابن رشد وابن طفيل وابن باجة .

وقد رد المستشرق الاسباني بالنثيا تلك الظاهرة الثقافية المزدهرة في الاندلس الى عدة عوامل من ابرزها :

١ــ وجود مواد وفيرة في كل فرع من فروع الدراسات ، كانت قد تجمعت واختمرت في عصري الامارة والخلافة في الاندلس ، فكان العصر بمثابة فترة اعداد طويلة .

٢ــ مغادرة العلماء ورجال الفكر مدينة قرطبة وانتشارهم في مدن الأندلس حيث حملوا معهم ثقافتهم ، وتفرق مجموعات الكتب والمخطوطات التي كانت تضمها مكتبات قرطبة في كل ناحية .

٣ــ أما العامل الثالث فيرده الى ملوك الطوائف الذين اباحوا الحريـــة في شتى النواحي الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية .(٢)

فالحركة الثقافية العلمية كانت تسير جنبا الى جنب مع النهضة العمرانية والاقتصادية لتمسح بذلك آثار تلك الفتن المرعبة والاضطرابات الدامية التي طبعت بها تلك الفترة .

وهكذا توفرت لابن حزم اسباب المعرفة كاملة ، حيث الزم الشيوخ صغيرا ، واعطى ما اعطى من ثمرات العلم الناضج كبيرا .

هذه كانت الاحوال العلمية في ذلك العصر ، أما عن تطور ذلك الفكر الاندلسي وتنوعـــه ، فذلك ما سنبحثه في الصفحات التالية ان شاء الله .

---

(١) ابن حزم / ابو زهرة / ص١٠٢

(٢) تاريخ الفكر الاندلسي / آنجل بالنثيا / ص١٣

(٣) انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني وعنوانه (نشأة ابن حزم) وكذلك المبحث

٢- تطور الفكر الاندلسي وتنوعه حتى عصر ابن حزم :

سيقتصر هذا البحث على العلوم التي أصابها تطور كبير في عصر الخلافة الأموية في الاندلس، كما سأكتفي بذكر الخطوط العريضة والرئيسية لتطور هذه العلوم دون البحث في تطورها بالتفصيل، مع التركيز قليلا على القمم في كل منها .

فمن العلوم التي لم تدخل في هذا العصر ذروة تطورها، العلوم الدينية من فقه وحديث، حيث استمر السير في هذه العلوم في نفس الاتجاه منذ فترة الازدهار من عصر الامارة . قال صاعد الاندلسي المتوفي سنة ٤٦٣هـ في طبقاته :

((وكانت الاندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم، لم يشتهر عند اهلها احد بالاعتناء به ... ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة الى ان افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك ايضا لا يعنى اهلها بشيء من العلوم الا بعلوم الشريعة وعلم اللغة الى ان توطد الملك لبني امية بعد عهد اهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لاثارة الحقائق .....))[1]

أما علوم النحو فلم يظهر فيها اى تقدم ملحوظ الا في القرن الرابع الهجرى، اذ ظهر في النحو خلال هذا العصر تآليف كثيرة وشروح ميسرة، وكان في مقدمة هؤلاء النحويين : الدوني، وابو علي القالي[2]، الذى قاد مع محمد بن يحيى المهلبي الرياحي في الاندلس ((نهضة لغوية ونحوية حقيقة، ونشأ مع الرياحي جيل بلغ ذروة الشهرة من امثال ابي بكر بن القوطية ومحمد بن الحسن الزبيدى، صاحب كتاب طبقات النحويين وهما من تلاميذ القالي))[3] .

أما الشعر فانه لم يصل الى اسمى درجاته الا في القرن الرابع الهجرى كذلك، وهو القرن المتميز بالنهضة المتكاملة في شتى نواحي الحياة، ومن شعراء هذا العصر المجيدين ابن فرج الجياني المتوفي سنة ٣٦٦هـ صاحب كتاب الحدائق وله في الغزل ابيات من الشعر تعتبر نموذجا في الغزل العذرى عند شعراء العرب منها قوله :

وطائعة الوصال عففت عنها ... وما الشيطان فيها بالمطاع

بدت في الليل سافرة فباتت ... دياجي الليل سافرة القناع .[4]

وقد اشار غرسيه غومس Garcia Gomez الى تلك النهضة الشعرية في هذا العصر فقال : ((لم يصل الشعر في الاندلس اوجه الكامل وسمته الجمالي الا في القرن العاشر الميلادى الذى يقترن بقيام الخلافة الاموية الاندلسية عام ٣١٧هـ / ٩٢٦ فلقد انتصرت السياسة الأموية الحكيمة على الأزمات كلها ....))[5] .

---

(١) طبقات الامم / صاعد بن احمد الاندلسي / ص ٧١- ٧٢ / مطبعة محمد محمد مطر / مصر- بدون تاريخ .

(٢) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ١٨٥- انظر ايضا رسالة في فضل الاندلس واهلها / ص ١٦

(٣) تاريخ الادب الاندلسي / د . احمد بدر - ص ١٧٥

ومع ذلك فان هذا لا ينفي وجود شعراء مجيدين في عصر الامارة ، وان لم يصلوا في عصرهم الى ما وصل اليه شعراء عصر الخلافة من براعة وابداع وتجديد .

فمن الشعراء الذين برزوا في ذلك العصر يحيى بن حكم البكري الذى كان يقول من الشعر ، شعرا اشبه ما يكون بشعر ابي النواس،(١) ، كما برز من الامراء في القرن الثالث المتميز بوهن السلطان ، الامير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم (جد عبد الرحمن الناصر) وكان ذا حظ من الشعر وحسن التوقيع ، ومن شعره:

يا مهجة العشاق ما اوجعك	ويا اسير الحب ما اخضعك
ويا رسول العين من لحظها	بالرد والتبليغ ما اسرعك .

ويقول في الزهد :

يا من يراوغه الاجل	حتى م يلهيك الامل
حتى م لا تخشى الردى	وكانه بك قد نـــزل
اغفلت عن طلب النجاة	ولا نجاة لمن غفـــل .(٢)

فاللغة العربية وآدابها خطت خطوات كبيرة من التقدم الى الامام في عصر الخلافة بلغت من القوة أن جعلت المستشرق بالنثيا يعزو لتلك النهضة اندثار الآداب اللاتينية التي كانت سائدة بين المستعربين النصارى .(٣)

لا شك ان الفضل في هذه النهضة الادبية يعود في الدرجة الاولى الى الامراء والحكام الذين اغدقوا الاموال الطائلة على العلماء والادباء ورفعوهم الى منازل الاحترام والتقدير ، طمعا في أن يكون لهم ولدولتهم ما لدولة الخلفاء في المشرق .

وقد اثمر تشجيعهم للعلماء وطالبي العلم ، فازدادت وفود طالبي العلوم في ارتياد ديار الشرق ، كما تقاطر على الاندلس علماء مشارقة يرجون فيها سوقا اكثر رواجا لبضاعتهم ، وقد برز من هؤلاء ابو علي القالي الذى وفد على الاندلس بدعوة من عبد الرحمن الناصر ، وقوبل بالبجلة والاحترام من قبل الخليفة وولي عهده الحكم .(٤)

هذا وتجدر الاشارة الى ان هناك علوما اخرى يمكن القول انها نضجت او وصلت الى مرحلة النضج في هذا العصر وظهرت فيه مؤلفات اصبحت نماذج لما تلاها ، واهم هذه العلوم :

ا لعلوم الطبيعيـــــة والرياضيـــــة :

. اعتمـــد الطب عند العرب على الطب عند اليونان بشكل رئيسي ، اذ كانت كتب ابقراط وجالينوس المترجمة للعربية المنهج الاساسي لتعليم الطب عندهم ، لذلك فقد تلقفوا هذه الكتب برغبة واهتمام ، وبنوا عليها نظرياتهم ومعالجاتهم ، ثـــم

(١) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٥٥ — ٧٨ .

(٢) اعمال الاعلام / ص ٢٦ — ٢٧ (٣) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٥

(٤) نفح الطيب / مج ٤ / ص ٧٠

بالطب بعد ذلك شوطا بعيدا ، اذ لم يتوقفوا عند حدود ما اخذوه عن اليونان ((بل نظموا هذا التراث بمجموعه منهجا واضافوا اليه ملاحظاتهم كما وصفوا العديد من الأمراض التي لم يعرفها اليونانيون)) .(١)

أمّا في الاندلس فان المشتغلين بالطب لم يستوعبوه في البداية ، وكان غرض أكثرهم من علم الطب قراءة المولفات في فروعه دون الكتب المصنفة في اصوله مثل كتاب ابقراط وجالينوس ، وكان الناس يقولون في الطب على كتاب بأيديهم من كتب النصارى يقال له " الابريشيم " وتفسيره الجامع والمجموع .(٢)

بعد ذلك اخذوا الطب عن طبيب قدم الى الاندلس من المشرق ايام الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط يقال له الحرّاني وقد ادخل معه معجونا كان يبيع الشربة منه بخمسين دينارا لأوجاع الجوف .(٣)

وفي عصر الخلافة أخذ الاندلسيون يرحلون الى المشرق والى بغداد بالذات ، وقد امضى اثنان من الاطباء مدة عشر سنوات في بغداد وهما : عمر واحمد ابنا يونس بن احمد الحرّاني ، قرآ خلالها على ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة الصابئي كتب جالينوس عرضا ، وخدما ابن وصيف في علل العين ، وعادا الى الاندلس في عهد الحكم المستنصر بالله سنة ٣٥١ هـ فالحقهما بخدمته واختصهما لنفسه دون سائر اطباء وقته . وقد بقي احمد بعد موت اخيه عمر اثيرا عند الحكم الى آخر أيّامه ((وكان يداوي العين مداواة نفيسة وله في ذلك في قرطبة آثار عجيبة)) .(٤)

ومن مشاهير الأطباء في هذه الفترة ممن رحلوا الى المشرق محمد بن عبدون الجبلي الذي دخل البصرة ، ومصر ، وتمهّر في الطب ونبل فيه ، وعمل اثناءها في تدبير شئون بيمارستان البصرة وكذلك مصر . وقد رجع الى الاندلس سنة ٣٦٠ هـ فخدم المستنصر بالله والموءيد في الطب ، وذاع صيته حتى لم يعد احد من الأطباء يستطيع انكار فضله وبراعته في الطب ، قال فيه صاعد : ((واخبرني ابو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي (٥) أنه لم يبق في قرطبة ايام طلبه فيها من يلحق بمحمد بن عبدون الجبلي في صناعة الطب ولا يجاريه في ضبطها وحسن دربته فيها واحكامه لغوامضها ..)) .(٦)

---

(١) تاريخ الاندلس / د. احمد بدر / ص ١٩٣

(٢) طبقات الامم / ص ٨٩

(٣) طبقات الاطباء / ابن ابي اصيبعة / ص ٤٨٦ / شرح وتحقيق د. نزار رضا ، دار مكتبة الحياة / بيروت - ١٩٦٥ . ورد اسمه في طبقات الاطباء (يوسف الحراني) أمّا صاعد فقال فيه ((رجل من اهالي حران كان يعرف بالاندلس بالحراني لم يبلغني اسمه))

(٤) انظر طبقات الامم / ص ٩١ / ورد اسمهما في طبقات الاطباء ص ٤٨٧ احمد وعمر ابنا يونس بن احمد الحراني .

(٥) البغونش من اهالي طليطلة رحل الى قرطبة لطلب العلم فأخذ عن مسلمة بن احمد علم العدد والهندسة ، وعن محمد بن عبدون الجبلي وغيره الطب وتوفي سنة ٤٤٤ هـ .

(٦) طبقات الأمم / ص ٩٢ — انظر ايضا طبقات الأطباء / ص ٤٩٢

ومن الأطباء المشهورين كذلك عبد الرحمن بن اسحق بن الهيثم ، صاحب كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة " وكان طبيبا للمنصور ابن ابي عامر .(١)

وقد اورد ابن حزم في رسالته عن فضل الاندلس واهلها اسم طبيب لامع يعتبر من اشهر اطباء تلك الفترة وهو : ابو القاسم خلف الزهراوي فقال فيه :

((لقد ادركناه وشاهدناه ولئن قلنا انه لم يؤلف في الطب اجمع منه ولا امشى للقول واعمل للطبائع لنصدقن)) .(٢) ومؤلفه الرئيسي بعنوان (التصريف لمن عجز عن التأليف) ويضم ثلاثين جزءا يحتوي السابع والعشرين منها على معجم ابجدي للأدوية المفردة مع اعطاء المرادفات الكثيرة لكثير منها ، وقد استشهد بهذا القسم واقتبس منه العديد من الاندلسيين في القرون التالية . وقد ظلت اجزاء من كتابه هذا تستخدم كتب للتدريس في المعاهد الطبية الاوروبية لأمد طويل ، يستدل على ذلك من تواريخ طبع الترجمة اللاتينية لمؤلفه والتي تحمل اسم المؤلف بشكل Aboulcasis اذ طبعت في البندقية عام ١٤٩٧ وفي بازل عام ١٥٤١ وفي اكسفورد عام ١٧٧٨ .(٣)

وهناك اطباء آخرون ذكرهم صاعد في طبقاته ممن اهتموا بجانب الطب بعلوم المنطق والنجوم والهندسة .(٤)

أما في مجال العلوم الفلكية والرياضة فقد قفزت الاندلس بهذه العلوم قفزة هائلة الى الأمام في عصر الخلافة ، واستقلت على اثرها من بلد متخلف عن المشرق الى مركز نشط متقدم في هذه الدراسات ، يعادل ان لم يتفوق على اكثر المراكز الشرقية نشاطا . وقد لمع في هذه العلوم مسلمة بن احمد المجريطي حيث كان امام الرياضيين في وقته ، واعلم ممن كان قبله بعلم الافلاك ، وعني بالأرصاد (أرصاد الكواكب) وشغف بفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي . ومن مؤلفاته الهامة كتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيج البتاني ، وعني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي ، وصرف تاريخه الفارسي الى التاريخ العربي ووضع اوساط الكواكب فيه لأول تاريخ الهجرة .(٥)

وقد انجب مسلمة هذا قبل وفاته عام ٣٩٨هـ تلاميذ نجباء اخذوا عنه وطوروا في العصر التالي ما اخذوه ولمعوا وسيطروا في مجال العلوم ، ومن اشهرهم ابو القاسم اصبغ بن محمد بن السمح المهدي ، وقد كان متحققا بعلم العدد والهندسة ومتقدما في علم هيئة الافلاك وحركات النجوم . ومن كتبه المدخل الى الهندسة في تفسير كتاب اقليدس وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات وكتابه في طبيعة العدد ،

---

(١) طبقات الاطباء / ص ٤٩٣

(٢) انظر رسالة في فضائل الاندلس واهلها / ص ١٨

(٣) تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجري / ص ١٩٥

(٤) انظر طبقات الأمم / ٨٨ — ٩٥ ، انظر ايضا طبقات الاطباء / ص ٤٧٨ وما بعدها .

(٥) طبقات الأمم / ص ٧٨ — ٧٩ ، ورد اسمه في الطبقات : ابو القسم مسلمة بن احمد المعروف بالمرحيط . من مؤلفاته كتاب في تمام علم العدد وهو المعني بالمعاملات التي يقصد بها المعاملات التجارية .

وكتاباه في الآلة المسماة بالاسطرلاب .(١)

ومن المشهورين في علم العدد والهندسة والنجوم ايضا : ابن الصفار وابو القاسم احمد بن عبد الله بن عمر ، وله زيج مختصر على مذهب السند هند ، وكتاب في العمل بالاسطرلاب (٢) . ومن اشهر تلاميذه ابن البرغوث والواسطي ، وابن شهر وابن العطار .(٣)

علـــوم الفلسفة :

يمكن اعتبار عهد الأمير الخامس من امراء بني امية وهو محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن في وسط المائة الثانية من تاريخ الهجرة البداية الاولى لتحرك الناس بالأندلس لطلب العلوم والتنبه لاشارات الحقائق بعد أن كانوا قبل ذلك لا يعنى احد منهم بشيء من العلوم الا بعلوم الشريعة وعلم اللغة .(٤)

وعليه فيمكن اعتبار هذه الفترة كذلك بدايات عهدهم بالفكر الفلسفي ومبادئه الذى ((تسرب في ثنايا الاعتزال والمذاهب الباطنية في صحبة العلوم التطبيقية)) .(٥)

وبالرغم من ظهور بعض العلماء ممن اشتهروا بعلم الفلسفة والجدل في تلك الفترة كيحيى بن يحيى المعروف بابن التيمية الذى رحل الى المشرق ، وكان معتزلي المذهب ، وتوفي سنة ٣١٥ هـ (٦) بالرغم من ذلك فان طالبي العلوم في هذه الفترة لم يزالوا يظهرون ظهورا غير شائع الى قريب وسط المائة الرابعة للهجرة وهي فترة ازدهار العلوم كلها بما فيها علوم الاوائل من فلسفة ومنطق ، بفضل الحكم المستنصر بالله ، وذلك لفرط محبته للعلم وبعد همــــه في اكتساب الفضائل وسمو نفسه الى التشبه بأهل الحكمة من الملوك ، فكثر تحرك الناس في زمانه الى قراءة كتب الاوائل وتعلم مذاهبهم ...) (٧)

مذهب ابن مســــــرة وظهور الفلسفة :

رغم كل العداء للفلسفة وعلم الكلام في الأندلس في عهد الامارة خاصة ، فقد ظهر مذهب خاص فيه عناصر اعتزال وتصوف ، ويحتوى في طياته انكارا فلسفية ، عرف باسم امامه ابن مسرة محمد بن عبد الله الذى كان يجمع بين بعض مبادئ المتصوفــــــة

---

(١) طبقات الامم / ٧٩ (٢) نفس المصدر / ص ٨٠

(٣) ابن البرغوث : هو محمد بن عمر بن محمد ، توفي عام ٤٤٤ هـ . الواسطي هو الاصبغ عيسى بن احمد ، وقد جلس بقرطبة لتعليم علم العدد والهندسة والفرائض . وابن شهر هو ابو الحسن مختار بن عبد الرحمن بن مختار بن شهر الرعيني ، ولي قضاء المرية عام ٤٢٧ هـ وتوفي عام ٤٣٥ هـ . ابن العطار هو محمد بن خيرة العطار مولى الكاتب محمد بن ابي هريرة خادم اسماعيل بن ذى النون . انظر طبقات الامم ص ٨١ — ٨٢

(٤) طبقات الامم / ص ٧١

(٥) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٣٢٦

(٦) طبقات الامم / ص ٧٤

وبين بعض اصول الاعتزال ، فلم يكن معتزليا خالصا ولا باطنيا خالصا .

فاما مبادئ الاعتزال التي كان يقول فيها فهي قوله بالاستطاعة والوعد والوعيد ورؤية الله .(١) كما كان يقول بالقدر ، يقول ابن حزم : ان ابن مسرة كان ((يوافق المعتزلة في القدر ، وكان يقول ان علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان ، وان لله تعالى علمين احدهما احدثه جملة ، وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب - كعلمه انه سيكون كفار ومؤمنون ، والقيامة والجزاء ونحو ذلك ، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة ، وهو كفر زيد وايمان عمرو ونحو ذلك ، فانه لا يعلم الله تعالى من ذلك شيئا حتى يكون ، وذكر قوله تعالى (عالم الغيب والشهادة))) .(٢)

ان قول ابن مسرة بمبادئ الاعتزال هذه لربما يرجع الى تأثره بميول والده عبد الله بن مسرة بن نجيح (٣)، الذي كان متهما بالقول بالقدر اي بخلق الانسان افعاله ، فدفعه هذا التأثر باتجاه فكري معين ، فتعمق به وبلوره في مذهب معين يقوم على المبادئ التي اجمع عليها اهل الاعتزال من القول بقدرة الانسان على خلق افعاله او ما يسمى بالاستطاعة ، وانفاذ الوعيد بمعنى معاقبة الله لمن يعصي حسب وعيده ، وبتنزيه وحدانية الله عن الشريك .(٤)

اما المبادئ الباطنية فانه بناها على آراء منسوبة لانبذوقليس اليوناني (وهي في الواقع ليست له بل هي بعض آراء فليون الاسكندري وافلوطين) .(٥)

من هذه الآراء : الجمع بين معاني صفات الله تعالى وانها كلها تؤدي الى شيء واحد وانه ان وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الاسماء المختلفة ، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما اصلا بخلاف سائر الموجودات ، فان الوحدانيات العالمية معرضة للتكثر اما باجزائها او بمعانيها واما بنظائرها ، وذات الباري سبحانه وتعالى متعالية عن هذا كله)) (٦)

---

(١) تاريخ الادب الاندلسي / د . احسان عباس / ص٣٣

(٢) الفصل ، ج ٥ / ص ٤٠

(٣) انظر ترجمة عبد الله بن مسرة في / تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس / ابن الفرضي / ج ١ / مسلسل ٦٥٢ / ص ٢٥٥ - ٢٥٧ نشر وتصحيح عزت العطار ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م .

(٤) انظر تاريخ العلماء والرواة / مج ٢ / ص ٤١ - ٤٢ / مسلسل ١٢٠٤

(٥) تاريخ الادب الاندلسي / ص٣٤

(٦) نفس المصدر / ص ٣٤

كان ابن مسرة يرى، ان الانسان مخير في اعماله ولذلك فان مصيره وبلوغه السعادة الابدية مرهون باعماله ، وعليه فقد قدم طريقته للحياة مبنية على أسس من الافلاطونية الحديثة ، التي اقتبسها الصوفيون المسلمون امثال ذى النون الاخميمي والنهرجورى ، يقول ابن الفرضي : ((كان يقول (ابن مسرة) بالاستطاعة وانفاذ الوعيد ، ويحرّف التأويل في كثير من القرآن ، وكان مع ذلك يدّعي التكلّم على تصحيح الاعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو كلام ذى النون الاخميمي وأبي يعقوب النهرجورى)) (١) .

وقد تكاملت مبادىء مذهب ابن مسره خلال مرحلتين من حياته ، أولهما أواخر ايام عصر الامارة حيث أتهم بالزندقة وخرج فارا ، وتردد بالمشرق مدّة واشتغل اثناءها بملاقاة أهل الجدل واصحاب الكلام والمعتزلة ، ثم رجع الى الاندلس في أول عصر الخلافة ، مستفيدا من التسامح الذى حلّ أثناءها تجاه مالم يكن الفقهاء يوافقون عليه من علوم الاوائل ، وعاش هناك عيشة تتّسم بالورع والنسك ، فاختلف الناس اليه وسمعوا منه . وقد ازداد اتباعه ، خاصة ان البعض منهم اتبعه لزهده وورعه .

وربما كان لكثرة اتباعه والمعجبين بورعه وتقواه شفيعا له لعدم مطاردته وملاحقته من قبل الحكام ومحاكمته اضافة الى تسامح الخلفاء في تلك الفترة .

وقد ظل ابن مسرّة على هذه الحال حتى توفي سنة ٣١٩ هـ ، وكان عمره آنذاك خمسين سنة وثلاثة اشهر (٢) . وبذلك انتشرت أفكاره اثناء حياته وبعد وفاته .

وقد بدأ اضطهاد اتباع مذهب ابن مسرة هذا في أواخر سني عبد الرحمن الناصر (٣) ، واشتد ايام المنصور ابن ابي عامر الذى عمد منذ تغلّب على تدبير ملك هشام المؤيد بالله بن الحكم المستنصر بالاندلس الى خزائن الحكم الجامعة للكتب الخاصة بالفلسفة والمنطق وعلوم الاوائل وغيرها ، وابرز مافيها من ضروب التآليف بمحضر خواص من أهل العلم بالدين وأمرهم باخراج ما في جملتها من علوم الاوائل حاشا الكتب الخاصة بالحساب والطب وغيرها من الكتب المباحة عند أهل الاندلس ، الا ما أفلت منها ، وأمر باحراقها وانفسادها وطرح بعضها في آبار القصر ، وهيل عليها التراب . وقد فعل ابن ابي عامر ذلك تحببا الى عوام الاندلس وتقبيحا لمذهب الحكم عندهم ، اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند اسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم (٤) .

أما أصحاب هذا المذهب فقد تولى محاربتهم في عهد ابن ابي عامر ابن زرب الذى تولى القضاء مابين عامي ٣٦٧ — ٣٨١ هـ ، فاخذ يطلب اصحاب ابن

---

(١) — تاريخ العلماء / ج ٢ / ص ٤١ / مسلسل ١٢٠٤
(٢) — نفس المصدر / ص ٤٢
(٣) — تاريخ الاندلس : ص ١٩١
(٤) — انظر طبقات الامم / ص ٧٥ — ٧٦

مسرة والكشف عنهم واستتابة من علم انه يعتقد بمذهبهم ، واظهر للناس كتابا حسنا ونصه في الرد على ابن مسرة ، وحدث ان استتاب جملة جيء بهم اليه من اتباع ابن مسرة ، ثم خرج الى جانب المسجد الجامع الشرقي ، وقصد هناك ، فأحرق بين يديه ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه وهم ينظرون اليه في سائر الحاضرين (١) .

وبالرغم من كل ذلك فلم يقض على مدرسة ابن مسرة نهائيا ، اذ بقي لها اتباع كثيرون بعد وفاته ، وقد سمع الناس بخبره في المشرق حتى ألفت الكتب هناك في الرد عليه (٢) . وقد بلغ تمسك اتباعه به مبلغ الامامة لسعة علمه وتنسكه ، روى ابن الفرضي في تاريخه فقال : ((قال ابن ارث : الناس في ابن مسرة فرقتان ، فرقة تبلغ به الامامة في العلم والزهد وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد ، وبخروجه عن العلوم المعلومة بارض الاندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم)) (٣) .

وقد تجمع اتباع ابن مسره في مركزين أولهما في قرطبة حول عائلة منذر بن سعيد البلوطي قاضي الجماعة لعبد الرحمن الناصر ، حيث كان حكم بن منذر رأس المعتزلة بالاندلس وكبيرهم واستاذهم ، ومتكلمهم ومناسكهم ، وكذلك كان اخوه عبد الملك بن منذر متهما بهذا المذهب (٤) .

اما المركز الثاني والاهم فهو مركز بجانة الذى برز فيه اسماعيل بن عبد الله الرعيني الذى أعطى بعض مبادىء المذهب تفسيرات جديدة في تنظيم الجماعة ومركز امامها فيها (٥) . وقد كان اسماعيل هذا من المجتهدين في العبادة والمنقطعين في الزهد ، وقد كان لتفسيراته الجديدة – كما يرى ابن حزم الذى ادركه ولم يلتقه – لبعض مبادىء المذهب المسرى اثر سلبي على اتباعه ، اذ نفر عنه سائر المسرية وكفروه الا قليل منهم . ومما أحدثه قوله : ان الاجساد لاتبعث ابدا وانما تبعث الارواح ، وكذلك يقول : ان الانسان حين يموت تلقى روحه الحساب ويطير اما الى الجنة واما الى النار ، وكان يقول ان العالم لايفنى ابدا . وكان لاينسب الفعل الى الله ابدا وينزهه عن ذلك ، ويرى ان العرش هو الذى يدبر العلم ، وينسب قوله الى ابن مسرة ويستشهد على ذلك باقوال في كتبه . وقد استنكر ابن حزم نسبة هذه الاقوال الى كتب ابن مسرة بقوله : (ليس فيها لعمرى دليل على هذا القول ..) (٦) .

---

(١) – تاريخ قضاة الاندلس (المراقبة العليا) النباهي . عبد الله المالقي ص٨/ المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع / بيروت – لبنان .

(٢) – تاريخ العلماء / ج ٢/ ص٤٢ ، يقول ابن الفرضي : وقد رد عليه جماعة من اهل المشرق منهم احمد بن محمد بن زياد الاعرابي .. ولاحمد بن خالد في الرد عليه صحيفة اخبرنا بها ابو محمد الباجي)

(٣) – نفس المصدر / ص٤٢

(٤) – طوق الحمامة / ص١٣١

(٥) – تاريخ الاندلس / ص١٩١

(٦) – انظر تفسيرات الرعيني كما رواها ابن حزم في : الفصل /ج ٥ / ص٤٠ – ٤١

الفصل الثاني

حياة ابن حزم

آ - اسمه ، أهله ، نسبه ، مولده
ب - نشأته
ج - حياته السياسية

XIXIXIXIX

آ — اسمه ، أصله ، نسبه ، مولده :

جاء في جذوة المقتبس للحميدي في ترجمة ابن حزم :

((هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب ابو محمد ، اصله من الفرس ، وجدّه الاقصى في الاسلام اسمه يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان)) (١) .

من هذا التحديد و اضحا ان ابن حزم لم يكن عربي الاصل ، وان جده يزيد كان مولى يزيد بن ابي سفيان ، وعليه فان اسلام جدّه يرجع الى عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، كما يرى الشيخ محمد ابو زهره حيث يقول : ((فانه اذا كان اصله فارسيا وولاء جده ليزيد بن أبي سفيان فان اسلامه يكون قديما ، اذ يكون جدّه الذى عقد الولاء كان مسلما كما هو الشأن في عقد الولاء ، كذلك ولاء الموالاة يتفق فيه اثنان واحد عربي مسلم والاخر أعجمي مسلم على ان يعقل العربي عنه اذا جنى ، ويرثه اذا مات ، ويكون منهم بمقتضى هذا الولاء ، وعلى ذلك يكون اسلام هذه الاسرة يرجع الى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه)) (٢) .

وبناء عليه فهو قرشي بالولاء فارسي بالجنس ، ولعل هذا الولاء القرشي كان السبب في تعصبه الشديد لبني أمية ، ومعاداة من عاداهم ، وموالاة من والاهم . اما اول من وفد الى الاندلس من اسرته فهو جدّه خلف (٣) ، وقد نزلت اسرته في قرية " منت لشيم " من اقليم الزاوية من عمل اونبة (من كورة لبلة) من غرب الاندلس ، ونالوا فيها جاها عريضا (٤) .

هذا هو نسب ابن حزم ، كما رواه الكثير من المؤرخين (٥) ، وقد خالفهم ابو مروان بن حيان معاصره ، حيث شك في نسبته لفارس ، وفي اصل ولائه لبني أمية حيث يرى انه لم يكن قبل ذلك معروفا الا بأنه من عجم لبلة ، وان جدّه الادنى قد انتقل من النصرانية الى الاسلام . ولذلك فهو يتعجب كيف ينسب ابن حزم الى فارس ، وهو من عجم لبلة ، كما عهده الناس يقول ابن حيان كما روى ياقوت في معجمه :

((كان من غرائبه انتماؤه لفارس واتباع اهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر ، تولى فيها ابوه الوزير المحقق في زمانه .. احمد بن سعيد بن حزم لبني أمية اولياء نعمته ، لاعن صحة ولاية لهم عليه ، فقد عهده الناس خامل الأبوة ، مولد الاروحة من عجم لبلة ، جدّه الادنى حديث عهد بالاسلام ، لم يتقدم لسلفه نباهة

---

(١) — ص ٢٩٠ / مسلسل ٧٠٨ — تحقيق محمد تاويت الطنجي — نشر عزت العطار الحسيني . انظر طبقات الامم لصاعد /٨٦

(٢) — ابن حزم ، حياته وفقهه / محمد ابو زهره / ص ٢٥ / ٢٦

(٣) — وفيات الاعيان / ابن خلكان / مج ٣ ص ٣٢٥ / تحقيق د . احسان عباس

(٤) — طبقات الامم / ص ٨٦

(٥) — انظر ترجمة ابن حزم في : وفيات الاعيان / ص ٣٢٥ ، الذخيرة لابن البسام / ق ١ مجلد ١ ص ١٤٣ ، جذوة المقتبس للحميدى / ٢٩٠ / طبقات الامم الساعد ص ٨٦

فابوه احمد على الحقيقة هو الذى بنى بيت نفسه في آخر الدهر براس رابية وعمده بالخلال الفاضلة ... فانتدى جرثومة سلف لمن نماهم ، اغنتهم عن الرسوخ في اول السابقة فما من شرف مسوق الا عن خارجية ، ولم يكن الا كلا ولا ، حتى تخطى على هذا رابية ليلة ، فارتقى قلعة اعطخر من ارشفارس ، فالله اعلم كيف ترقاها)) (١) .

مهما يكن من شيء ، فان المسألة ليست الانتماء البعيد ، وانما الوضع الحضارى التماساته من حيث الاساس ، فمهما قيل عن نسبه ، فارسيا كان أو عربيا ، فان الحضارة العربية الاسلامية التي رسخت جذ ورها في الاندلس ، قد صهرت جميع الطوائف المختلفة في بوتقة واحدة ، وانتجت حضارة واحدة هي الحضارة العربية وثقافة فكرية واحدة هي الثقافة العربية ، وقد رأينا اثر هذه الثقافة على المجتمع الاندلسي بمختلف سلالاته ، ومدى هيمنة العربية على باقي الثقافات اللاتينية .

مولـــده :

ان المراجع الكثيرة التي ضمت بين صفحاتها ترجمة لحياة ابن حزم ، تجمع على انه ولد في قرطبة عام ٣٨٤ هـ . قال صاعد ((وكتب الي بخط يده انه ولد بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس آخر يوم من شهر رمضان من سنة اربع وثمانين وثلاثمائة ...)) (٢) .
وقد ولد لاب كان صاحب مكانة عالية في دولة بني عامر ، فكان يحظى بمعاملة خاصة وتقدير كبير لدى المنصور ابن أبي عامر دون غيره من الوزراء لخبرته في شؤون الحكم واسلوب تعامله مع مخدوميه واخلاصه لهم ، قال صاعد ((... فكان ابوه (اى والد ابن حزم) ابو عمر احمد بن سعيد بن حزم احد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن ابي عامر ووزر لابنه المظفر بعده ، وكانا المدبرين لدولتهما)) (٣) .

وقد روى الحميدى في الجذوة حادثة حصلت لوالد ابن حزم مع المنصور ابن ابي عامر في بعض مجالسه العامة ، كما حدثه بها ابن حزم نفسه ، وهي ان دلت على شيء فانها تدل على مدى اخلاصه لمرؤوسيه وسعة صدره وحسن درايته بسياسة التعامل مع الحكام ، كما تدل على مبلغ ما كان يتمتع به من ثقة لدى المنصور ، ورباطة جأش وثقة في النفس . يروى الحميدى على لسان ابن حزم فيقول : ((... عن الوزير ابي رحمه الله انه كان بين يدى المنصور ابي عامر ... في بعض مجالسه للعامة فرفعت اليه

---

(١) ـ معجم الادباء / ياقوت / ج ١٢ / ص ٢٥٠ / مطبعة المأمون ، انظر الذخيرة لابن البسام / قسم اول مجلد ١ / ص ١٤٣ .
(٢) ـ طبقات الامم / ص ٨٧ ، انظر الصلة لابن بشكوال / ج ٢ / ص ٣٩٦ / نشر عزت العطار الحسيني ١٩٥٥ م ، انظر كذلك ترجمة حياته في الجذوة ، ووفيات الاعيان

رقعة استعطاف لام رجل مسجون .. فلما قرأها اشتد غضبه .. وأخذ القلم يوقع ، وأراد ان يكتب يصلب ، فكتب ، يطلق ، ورمى الكتاب الى الوزير ، قال : فأخذ ابوك القلم وتناول رقعة وجعل يكتب بمقتضى التوقيع الى صاحب الشرط ، فقال له ابن ابي عامر : ماهذا الذى تكتب ؟ قال : باطلاق فلان ، قال : فحرد ، وقال : من امر بهذا ؟ فناوله التوقيع فلما رآه قال : وهمت ، والله ليصلبن ثم خط على ماكتب وأراد ان يكتب يصلب فكتب يطلق ، قال : فأخذ والدك الرقعة ، فلما رأى التوقيع ، تمادى على ما بدأ به من الامر باطلاقه ، ونظر اليه المنصور .. فقال : ماتكتب ؟ قال : باطلاق الرجل ، فغضب غضبا اشد من الاول .. فناوله الرقعة فرأى خطه ، فخط على ماكتب واراد ان يكتب يصلب فكتب ، يطلق ، فأخذ والدك الكتاب فنظر ماوقع به ، ثم تمادى فيما كان بدأ به فقال له : ماذا تكتب ؟ فقال : باطلاق الرجل وهذا الخط ثالثا بذلك ، فلما رآه عجب وقال : نعم ، يطلق على رغمي ، فمن أراد الله اطلاقه لا اقدر انا على منعه)) (١) .

وبالاضافة الى منصبه الرسمي في دولة المنصور العامرى فقد كان كذلك من اهل العلم والأدب والبلاغة ، روى الحميدى : ((سمعت ابا العباس احمد بن رشيق يقول : كان الوزير ابو عمر بن حزم يقول : اني لاعجب ممن يلحن في مخاطبة ، أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة ، لانه ينبغي له اذا شك في شيء ان يتركه ويطلب غيره فالكلام أوسع من هذا)) (٢) . وكان حكيما في قوله ، بليغا في شعره ، سديدا في رأيه ، ومن وصاياه لابنه ما قاله شعرا :

اذا شئت ان تحيا غنيا فلا تكن ... على حالة الا رضيت بدونها (٣)

وكأنه بهذا القول كان يتنبأ بما سيسير عليه حال قرطبة ، وما سيعانيه ابنه من بعده من قهر وتشريد ومطاردة وطرد من بلده . وقد توفي رحمه الله سنة ٤٠٢ هـ (٤) .

فاذا كان هذا حال والد ابن حزم ومكانته في دولة العامريين ، ومكانته في الادب والثقافة كذلك ، فان ابن حزم قد ترعرع في بيت أدب وحكمة علاوة على الجاه والسلطان ، ولاشك ان هذا الجو الادبي كان له أثر كبير في تنشئته وصقل مواهبه التي تفجرت بعد ذلك بغزارة لتثمر مئات المؤلفات القيمة كما سنعرف في حينه .

واذا كان ابن حزم صورة لوالده في المكانة والادب ، فقد كان له ولد يقال له ابو رافع ، واسمه الفضل ، حظي هو الاخر بمكانة ممتازة ومركز مرموق لدى المعتمد بن عباد صاحب اشبيلية وغيرها من بلاد الاندلس ، وذلك بفضل بديهيته الحاضرة وكثرة حفظه ، وحدة ذكائه ، ودرايته الواسعة بشؤون الحكم واخبار الامم والممالك السابقة ، شأنه في ذلك شأن جده لابيه . وقد بقي الفضل هذا صاحبا لابن عباد

---

(١) ـ جذوة المقتبس /ص ١١٨

الى ان قتل معه في موقعة الزلاقة عام ٤٧٩ هـ . جاء في وفيات الاعيان ((ان المعتمد بن عبّاد كان قد غضب على عمّه ابي طالب بن عبد الجبار بن محمد بن اسماعيل بن عباد وهمّ بقتله لامر رابه منه ، فاستشير وزراءه وقال لهم : من يعرف منكم من الخلفاء او الملوك الطوائف من قتل عمّه عندما همّ بالقيام عليه ؟ فتقدم ابو رافع المذكور فقال : مانعلم ايدك الله الا من عفا عن عمّه بعد قيامه عليه ، وهو ابراهيم بن المهدى عمّ المأمون من بني العباس ، فقبّله المعتمد بين عينيه وشكره ، ثم احضر عمّه وبسطه ، وأحسن اليه)) (١) .

اما وفاة ابن حزم فقد اجمع كتّاب سيرته انه توفي في آخر شعبان عام ٤٥٦ هـ .

جاء في الصلة : ((قال صاعد : نقلت من خطّ ابنه أبي رافع ان أباه توفي رحمه الله عشيّة يوم الاحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين واربعمائة ، فكان عمره رحمه الله احدى وسبعين سنة وعشرة اشهر وتسعة وعشرون يوما)) (٢) .

وقد توفي ابن حزم مشردًا بعيدا عن قرطبة في قرية من املاكه ، ورثها عن آبائه ، تدعى " منـت ليشـم " قال ابن خلكان : ((وقد توفي رحمه الله بقريته " منت ليشم " [x] ، وهي من أعمال لبله وكانت ملك ابن حزم ورثها عن آبائه ، وكان يتردد عليهـا)) (٣) .

---

(١) ـ مجلد ٣/ص ٣٢٩
(٢) ـ ابن بشكوال / جـ٢/ص ٣٩٦ . انظر طبقات الامم لصاعد /ص ٨٧ جذوة المقتبس /ص ٢٩١ وفيات الاعيان /ص ٣٢٩
(x) ـ ورد اسم هذه القرية في طبقات الامم /ص ٨٦ " منت لشيم من اقليم الزاوية "
(٣) ـ وفيات الاعيان / ج ٣ / ٣٢٩

ب ـ نشأة ابن حزم :

نظرا للمركز المالي والاجتماعي الذي كان يحتله والد ابن حزم ، فقد حظي بطفولة منعمة مترفة ، ونشأ نشأة اولاد كبار القوم يتنقل بين منازل والده المنتشرة في شرق قرطبة وغربها (١) ، محاطا بالعناية من كل جانب ، وجاءت فترة الصبا وهو لا يعرف الحاجة ولا الحرمان . فقد عني والده بتربيته ، ووضع عليه المربين والرقباء وقد قضى جانبا كبيرا من فترة الصبا مع النساء ، حيث تربى في حجورهن ، ونشأ بين أيديهن ، ولم يعرف غيرهن ، اذ لم يجالس الرجال الا وهو في حد الشباب . وعليه فان تلقيه علوم القرآن الاولية وتعلم الاشعار كان على يد النساء اللواتي كن يحطن به من كل جانب .

وقد اخبرنا ابن حزم عن تلك الفترة المنعمة من حياته فقال :

((ولقد شاهدت النساء وعلمت من اسرارهن مالا يكاد يعلمه غيري ، لاني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين ايديهن ، ولم اعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال الا وانا في حد الشباب ، وحين تفيل ^x^ وجهي ، وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الاشعار ، ودربنني في الخط ، ولم يكن وكدي واعمال ذهني منذ اول فهمي وانا في سن الطفولة جدا الا تعرف اسبابهن والبحث عن اخبارهن ، وتحصيل ذلك ...)) (٢)

هذه البيئة النسوية المدللة المترفة عملت ولا شك على ارهاف حسه واشمال وجدانه فتطبعت بذلك نفسه بحب الجمال وتفتحت حواسه على الكثير من افانين الحب ، وسيتضح ذلك في حينه (٣) .

ولكن بالرغم من هذا الوسط المنعم الذي نشأ فيه ، محاطا بالحسان من كل جانب ، فقد كان مثالا للعفة والطهر ، بفضل حرص والده في الاشراف على تربيته ، فكان لا يغفل عن مراقبته وملاحظة ميوله ورغباته ، فاختار له منذ ملك نفسه رجلا اشتهر بالصلاح والتقوى لمصاحبته وتعليمه مواقع الاساءة وقبح المعصية ، فكان لهذا الحرص من جهة والده الاثر الكبير في تجنيبه مواقع الشر وغرس قواعد الخلق الكريم وحب الخير في نفسه . يقول ابن حزم محدثا عن نفسه بصراحة وجرأة فيقول :

((... ومع هذا يعلم الله وكفى به عليما أني بريء الساحة سليم الاديم صحيح البشرة ... واني اقسم بالله أجل الاقسام اني ماحللت مئزري على فرج حرام قط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا منذ عقلت الى يومي هذا والله المحمود على ذلك

---

(١) ـ طوق الحمامة / ص ٢٥١ . يستدل على كثرة دور والده شرق وغرب قرطبة قوله :

(.. ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي في ربض الزاهرة الى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث ...))

(x) ـ في طبعة الصيرفي ، جاءت " تبقل "

(٢) ـ طوق الحمامة / ص ١٤١

(٣) ـ انظر البحث الخاص بآراء ابن حزم في الحب والجمال ، الفصل الثالث من الباب الثاني .

... وكان السبب فيما ذكرته اني كنت وقت تأجج نار الصبا ، ... وتمكن غرارة الفتوة مقاورا (×) ، محظرا علي بين رقباء ورقائب . فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت ابا علي الحسين بن علي الفاسي في مجلس ابي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الازدى شيخنا واستاذى رضي الله عنه ، وكان ابو علي ، المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في الصلاح للمنهك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة ... فنفعني الله به كثيرا وعلمت موقع الاساءة وقبح المعصية ...)) (١) .

بناء على ذلك يمكن القول ان تلك النشأة المدللة والنعيم ورغد العيش في قصور والده ، لم تكن عائقا ، ومانعا له من حضور مجالس العلم والسماع من العلماء بل انه انتقل الى هذه المجالس منذ عقل نفسه وملكها ، وقبل ان يبلغ السادسة عشرة من العمر . جاء في الجذوة عن سماعه وحضوره مجالس العلماء : ((وسمع سماعا جما وأول سماعه من أبي عمر احمد بن محمد بن الجسور قبل الاربعمائة ..)) (٢) .

هذه الرواية للحميدى بالاضافة الى التربية التي نشأ عليها ابن حزم من رعاية وتعلم لعلوم القرآن الاولية على ايدى النساء في قصور أبيه ، تنفي ، وتبين لنا بجلاء عدم دقة ما رواه ياقوت في معجمه على لسان ابي محمد بن العربي من أن ابا محمد بن حزم بلغ السادسة والعشرين من العمر وهو لايدرى كيف يجبر صلاة من الصلوات . جاء في المعجم : ((ان ابا محمد بن حزم ولد بقرطبة ... واقام في الوزارة الى انتهاء سنه ستا وعشرين سنة ... وقال انني بلغت الى هذا السن وانا لا ادرى كيف اجبر صلاة من الصلوات ...)) (٣)

فلايمكن الاخذ بهذه الرواية وتصديق ماجاء فيها من جهل ابن حزم بالصلوات ، وهو الذى بدأ حضور مجالس العلماء وسماع الاحاديث قبل ان يبلغ سن السادسة عشرة بعد ، بالاضافة الى ذلك ، فان عمر ابن حزم حين تسلم الوزارة في عهد عبد الرحمن المستظهر الذى تولى الخلافة سنة ٤١٤ هـ (٤) كان ثلاثين عاما وليس ستا وعشرين عند انتهائه منها كما في الرواية .

ولو سلمنا جدلا بصحة هذه الرواية ، فماذا كان يعلمه استاذه ومربيه الذى صحبه منذ عقل وملك نفسه ، أليست الصلوات الخمس وغيرها من المفاهيم الدينية والامور الشرعية هي أقل مايمكن ان يتعلمه التلميذ من استاذه في تلك السن ؟!! .

× ـ في طبعة الصيرفي جاء مقصورا . انظر ص١٢٦

(١) طوق الحمامة / ص٢٧٤ / ٢٧٥

(٢) الحميدى / ص٢٩٠ ، انظر ايضا الشذرات لابن العماد الحنبلي /ج ٣/ ص٢٩٩ نشر مكتبة القدس ، وقد احدد اول سماعة سنة ٣٩٩ هـ بقوله ((.. واول سماعه سنة وتسعين وثلاثمائة ...)) . انظر ايضا بغية الملتمس / الضبي / ص٤٠٣ مطبعة روخس بمدينة مجريط ـ ١٨٨٤ .

(٣) معجم الادباء ، ج ١٢ / ص٢٤٢

(٤) انظر : ص٨ من هذا البحث

جـ - حياة ابن حزم السياسية :

بعيد دخول البربر قرطبة ووفاة والد ابن حزم بعد ذلك بقليل ، دخل ابن حزم معترك الحياة السياسية ، آخذا على عاتقه مهمة الدفاع عن الاسرة الأموية التي بدأ حكمها ينتهي وينسف منذ اوائل القرن الخامس الهجري • وهنا بدأت حياته السياسية المضطربة بعد تلك النشأة المترفة ، فكأنما قلب له الدهر ظهر المجن ، فاضطر لمغادرة قرطبة متجها الى المرية في مطلع عام ٤٠٤ هـ (١) ، حيث واجه هناك الاعتقال والنفي منها ، فتوجه مرغما إلى بلنسية على يد خيران صاحب المرية الذى اضطر الى سجنه ونفيه حين نقل اليه بأنه يدعو للدولة الأموية ، ويشحذ الهمم ويعمل على توحيد الصفوف استعدادا لاستعادة العرش الأموي المفقود في قرطبة • وقد روى ابن حزم ذلك بقوله : ((••• وفي اثر ذلك نكبني خيران صاحب المريّة ، اذ نقل اليه من لم يتقّ الله عز وجل من الباغين — وقد انتقم الله منهم — عني وعن صاحبي محمد بن اسحق انّا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية ، فاعتقلنا عنده شهرا ثم اخرجنا على جهة التغريب ، فقدنا الى حصن القصر ، ولقينا صاحبه ، فأقمنا عنده شهورا ••• ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وساكنّاه بها)) (٢) .

وبقي على هذا الحال بعيدا عن قرطبة حتى دخلها سنة ٤٠٩ هـ (٣) ، وفي سنة ٤١٤ هـ حين تولى صديقه عبد الرحمن المستظهر الخلافة ، دخل الوزارة التي لم يلبث فيها اكثر من شهرين بسبب مقتل المستظهر في ذى الحجة من السنة نفسها حين ((ثار عليه لشهرين من خلافته محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن امير المؤمنين الناصر لدين الله ، فاتبعه الغوغاء وفتك بالمستظهر وتلقب بالمستكفي)) (٤) .

وقد سجن ابن حزم اثر ذلك فترة من الوقت ، ثم عفي عنه ليعود الى الوزارة مرة أخرى في عهد هشام المعتدّ في الفترة من ٤١٨ — ٤٢٢ هـ ، وهو تاريخ انتهاء الخلافة الأموية في الاندلس والى الابد ، حيث قام الجند بخلع المعتد سنة ٤٢٢ هـ نفرّ الى لاردة وهلك فيها عام ٤٢٨ هـ • اثر خلع المعتدّ طلّق ابن حزم المناصب الوزارية ، واعتزل السياسة الى غير رجعة (٥) ، حيث بنهاية حكمه (المعتدّ) انقطعت الدولة الأموية من الارض وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وبدأ عهد ملوك الطوائف بالاندلس بعد افتراق الخلائف)) (٦) .

---

(١) انظر طوق الحمامة / ص ٢٥٢ • يقول ابن حزم (ثم ضرب الدهر ضرباته ، واجلينا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر ، فخرجت عن قرطبة اول المحرم سنة اربع واربعمائة •••)

(٢) نفس المصدر / ٢٦٢

(٣) نفس المصدر : ٢٥٢

(٤) نفح الطيب / مج ١ / ص ٤١٢

(٥) ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة / د • سعيد الافغاني / ص ٦٥ الطبعة [illegible] ١٩٦٩

وبناء على ماتقدم فان الفترة التي عاشها ابن حزم كانت بمثابة فترة انتقال من الحكم الاموى الى عهد ملوك الطوائف .

ومما لا شك فيه ان هذه الحقبة السياسية المضطربة من حياته ، وما واجهته بلاده من تقلبات ، وماتعرضت له من مؤامرات ودسائس في سبيل الحكم والسلطان ، والتي عايشها بنفسه ، وعاناها بكل مارافقها من ويلات ودمار ، لابد كان لها اثر كبير في تفكيره واسلوب حياته فيما بعد ، خاصة وان تلك الظروف القاسية اضطرته الى التنقل وكثرة الاسفار بعيدا عن الديار ، مما جعله في قلق واضطراب دائمين ، وقد حدث بنفسه عما كان فيه من ضياع وقلق نفسي في رسالة بعث بها الى أحد اصحابه ، يصف فيها حالته ومايعانيه من قلق وشرود ذهن أوردها في كتابه طوق الحمامة - والتي يرجح انه كتبها وهو في الاسر بعد مقتل الخليفة المستظهر سنة ٤١٤ هـ او بعد اعتزاله السياسة سنة ٤٢٢ هـ اثر انقراض الحكم الاموى وبداية عهد حكم الطوائف - يقول ابن حزم في رسالته تلك : ((فانت تعلم ان ذهني متقلب وبالي مهتضم بما نحن فيه من نبو الديار والجلاء عن الاوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الاخوان ، وفساد الاحوال .. وذهاب الوفر .. واقتطاع مكاسب الاباء والاجداد والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، واليأس عن الرجوع الى موضع الاهل ومدافعة الدهر وانتظار الاقدار ..)) (١)

على انه رغم شكوى ابن حزم في رسالته من نقص الاموال ، فانه لم يصل الى درجة الافلاس ، كما ان هذا الامر لم يكن له تأثير كبير كتأثيره من الامور الاخرى . فها هو يصف حالته المادية في موضع آخر فيقول : ((وان الذى ابقي لاكثر مما اخذ ، والذى ترك اعظم من الذى تحيف)) (٢) .

هذه الحياة المضطربة والقلقة بعد نشأته المترفة المنعمة ، احدثت ولاشك ردة فعل قوى ترك آثارا سلبية في طباعه ، حتى ان بعض الباحثين يرى ان صرامته وعنفه في مجادلاته التي اتسم بها انما يرجع سببها الى الظلم الذى احاط به والمعاناة النفسية التي عاناها خلال تلك الفترة العصيبة . يقول المستشرق الاسباني آسين بلاثيوس في ذلك : ((ان ابن حزم قد عانى من الوان الظلم ما انضب معين الرقة واللين في نفسه ، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية التي ضربت على الاندلس ... في أيامه ما لقن نفسه ...)) (٣) .

ولكن هل انزوى ابن حزم بعد اعتزاله الحياة السياسية في ركن منعزل ، ولم يعد يهتم بكل مايجرى من احداث في مجتمعه ؟ ان رجلا مثل ابن حزم له خليفته السياسية الحافلة الطويلة ، أبت عليه ان يكون كذلك فبقي مراقبا

---

(١) طوق الحمامة / ص٣٢٣ - ٣٢٤

(٢) نفس المصدر / ص٣٢٤

(٣) تاريخ الفكر الاندلسي / ص٢١٦

وناقدا للاوضاع التي لا يرضى عنها ، وقد تجلى موقفه هذا في ردوده الكثيرة في رسالته " التلخيص لوجوه التخليص " حيث نجده يعلنها ثورة صريحة على اولئك الحكام الذين يمكّنون للذميين من المسلمين ويسلّمون الحصون للروم دون قتال ، فضلا عن استهجانه لمسلك الأمراء الذين كانوا يتساهلون في شؤون المسلمين ، ويهتمون بمصالحهم الخاصة دون مصالح الرعيّة . (١)

فحياته بوجه عام كانت بمثابة مرآة تعكس احوال الاندلس في ايامه بما تخللها من متناقضات ، فمن رخاء ونعيم في نشأته ابآن الحكم العامرى الى اضطراب وقلـــق سياسي واجتماعي لا يستقر على حال بعد ذلك . وقد اعتبر غرسيه غومس حياة ابن حزم ((رمزا على احوال الاندلس على ايامه ، كان شابا أنيقا ينتسب الى بيت رفيع من موالي بني أميّة ، دخل ميدان السياسة وهو بعد في مطلع الشباب ، ثم عانى أوصاب النفي واشترك في المؤامرات والتدبيرات فيما بعد ، ثم اصبح آخر الامر مفكرا عضب اللسان ، جوّاب آفاق ، ينازل العلماء والفقهاء ، ويتحدّى بجدله العنيف آراء وعقائد متأصلـة في الفقه والفلسفة والدين ، حتى لقد سمّى نفسه في أحد كتبه ((رجلا جدليا)) بل جدنيا جوّالا ، حتى ليصدق عليه قوله :

لم تستقرّ به دار ولا وطـن ولا تدفّا منه قط منجعـه
كأنما صيغ من رهو السّحاب فلا تزال ريح الى الآفاق تدفعه . (٢)

---

(١) انظر الرد على ابن النغريلة اليهودي / تحقيق د . احسان عباس / ص ٣٠ مكتبة دار العروبة بالقاهرة / ١٩٦٠

(٢) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٢٤ / ٢٥ انظر ابيات الشعر في طوق الحمامة / ص ١٢٠

الفصل الثالث

علم ابن حزم

ومصنفاته

تمهيـــد : —

أجمع المؤرخون على غزارة علم ابن حزم القرطبي وقدرته على استنباط الاحكام من الكتاب والسنّة [(١)] ، بالاضافة الى تآليفه الكتب الكثيرة في هذا المجال معتمدا علـى الكتاب والسنّة ، لانه كان من معارضي القياس بسبب اتباعه المذهب الظاهرى الذى يأخـذ بظاهر الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، بعد ان انتقل اليه واعتنقه ودافع عنه بعـد ان كان شافعيا قبل ذلك . هذا الانتقال ان دلّ على شيء فانه يدل على تمكّنه فـي الفقه بصورة جعلته قادرا على الاختيار والتفضيل ، فانتهج المذهب الظاهرى بعد ان وجد فيه المنهاج الوحيد الذى يتمكن به من بيان احكام القرآن والسنّة سائغة للواردين بيّنه للقاصدين من غير حاجة الى قياس أو تأويل عقل بأمر غريب عنها ، وليس منها .

ومما لا شك فيه ان اختياره لهذا المذهب الرافض لكل تقليد انما جاء بعد دراسة عميقة للكتب الخاصة بالمذاهب الاخرى . وقد اشرت في المبحث الخاص بالحالة الدينيـة كيف انتقل الى المذهب الشافعي من المالكي معجبا بشدة تمسك الشافعي بالنصـوص واعتباره الفقه نصاً او حملا على النص ، وشدّة حملته على مالك عندما كان يفتي بالاستحسان والمصالح المرسلة . ولكنه لم يلبث الا قليلا حيث رأى في المذهب الظاهرى ما يلائم حريّته الفكرية ويتلائم وروح النقد والتحرر الفكرى المتأصلة في نفسه ، حيث لا يتقيّد بمذهب ، بل يتقيّد بالنصوص والآثار فقط .

وليس بغريب على رجل يتمتع بتلك الموهبة او النزعة الابداعية التحررية ان يؤلف في كل فنّ من فنون الادب والعلوم حتى الطب فله فيه رسائل كما ذكر ابن ماكولا فـي كتاب الاكمال . [(٢)]

جاء في الجزء الثالث من كتاب الشذرات عن أبي عمر بن الجسور ويحيى بـــن مسعود في وصف ابن حزم وعلمه : ((... وكان اليه المنتهى في الذكاء وحدّة الذهـن وسعة العلم بالكتاب والسنّة والمذاهب والملل والنحل والعربية ، والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة والحشمة والسودد والرياسة والثروة وكثرة الكتب ..)) [(٣)] .

وان في رواية صاعد في طبقات الامم عن ابن حزم ومؤلفاته ما يعطي الباحـث صورة صادقة على تمكن ابن حزم في العلم ورسوخ قدمه وطول باعه في كل ميـدان مـن

---

(١) انظر جذوة المقتبس / ٢٩١ يقول (كان ابو محمد حافظا للحديث وفقهه مستنبطا للاحكام من الكتاب والسنّة ..))

(٢) وفيات الاعيان / مج ٣ / الترجمة ص ٣٢٥ — ٣٣٠

(٣) الشذرات / ابن العماد الحنبلي / ص ٢٩٩ — نشر مكتبة القدس / القاهرة ١٣٥٠ هـ . انظر كذلك / تذكرة الحفاظ / الذهبي / مج ٢ / ج ٣ / ص ١١٤٨ طبعة دار احياء التراث العربي .

ميادين العلوم الانسانية ، فيقول في طبقاته : ((اخبرني ابنه الفضل المكنى ابا رافع ان مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والاصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريـــخ والنسب وكتب الادب ، والرد على المعارضين نحو اربعمائة مجلد تشتمل على قريـب ثمانين الف ورقة . وهذا شيء ماعلمناه من احد ممن كان في دولة الاسلام قبله الا لابي جعفر بن جرير الطبري فانه كان اكثر اهل الاسلام تأليفا .)) (١)

وعلى هذا فقد قسمت هذا الفصل الى ثلاثة اجزاء :

الاول : علمـــه ، وتنطوى تحته المباحث التالية : ـ

١ ـ تحصيله للعلم ومكانته فيه

٢ ـ صفاتـــه ومواهبـــه

٣ ـ شـــــــيوخه

٤ ـ انصراف ابن حزم للعلم واسبابه

٥ ـ علاقته بعلماء عصره ونتائجهـــا

الثاني : مصنفاتـــه ، ويندرج تحته المباحث التالية :

١ ـ مؤلفاتـــه وأهميتهـــا

٢ ـ أسلوبه أو طريقته في التأليف

الثالث : مدرسة ابن حزم وتلاميـــــذه .

---

(١) ـ طبقات الامم /ص٨٧ انظر ايضا : الشذرات ج ٣/ص٢٩٩
المعجب / عبد الواحد المراكشي /
تحقيق محمد سعيد العريان /ص٤٧ / طبع لجنة احياء التراث الاسلامي ١٩٦٣

١ — تحصيل ابن حزم للعلم ومكانته فيه : —

من مقدمة هذا الفصل يمكن القول ان ابن حزم كان يمثل دائرة معارف كاملة، يشهد له بذلك خصومه قبل اصدقائه . بل ان التاريخ قبل ابن حزم لم يعرف عالما جمع بين ضروب العلم المختلفة والمتنوعة ، ماجمعه ابن حزم ، فهو الكاتب الاديب ، والمحدث العظيم الذى يجمع اشتات الحديث فيحفظها ، وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق وكان جريئا فيها كما هو شأنه في غيرها .

فهو يخطيء ارسطو في منطقه وينهج منهاجا يخالفه ، ويتقصى التاريخ ويدونه متحريا الحقيقة ، وهو بذلك المؤرخ العميق النظرة . ويكتب في أدق اجزاء التاريخ وهو الانساب ، وما من باب من ابواب العلم الاسلامي الا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه المدرك لمغازيه ، فيقبل مايعتقده حقا ، ويرفض ويرد بعنف مايراه باطلا .

وتتضح لنا قيمته العلمية ، وتزداد مكانته علوا اذا اخذنا في الاعتبار انه لم يكن يجهد نفسه ويسهر الليالي من أجل التعلم والتصنيف العلمي رغبة منه في تحسين مركزه الاجتماعي ومورده المالي ، ولا كان يطمع في منفعة دنيوية ، لانه كان في غنى عن ذلك كله لما كان يتمتع به من جاه وسلطان وموارد مالية كثيرة ، وقد افصح عن ذلك بنفسه حين دخل في محاورة مع ابي سليمان الباجي " شارح الموطأ " فرد على الباجي حين قال له : ((انا أعظم منك همة في طلب العلم لانك طلبته وانت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب والفضة ، وطلبته وانا (اى الباجي) اسهر بقنديل ، فقال له ابن حزم : هذا كلام عليك لا لك ، لانك طلبت العلم رجاء حال تريد تبديلها بمثل حالي ، ولكني طلبته لا أرجو الا نفعة دنيا وأخرى)) (١) .

فتحصيل ابن حزم كان لباعث أعظم من البواعث المادية التي يطلبها الكثيرون من الناس . وان كتبه الكثيرة المطبوعة منها والمخطوطة دليل على طول باعه في العلم وجلده عليه وسهره الليالي لتحصيله ، مما جعل الرواة والمؤرخين يتناقلون مصنفاته وانتاجه العلمي بكل فخر وأمانة ، حتى ان صاعد اعتبره معجزة ، وظاهرة فريدة في انتاجه العلمي الغزير نعده شبيها بأبي جعفر الطبرى — اكثر اهل الاسلام تصنيفا — كما تقدم . وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل في غير الاسلام كعلمه بالفرق الاسلامية ، والعليم بوجوب الرد على غير المسلمين ، والفرق بين الفرق معرفة دقيقة ، وانه ليناقشها بطريقته الصريحة الجريئة دون تقليد احد ولا يلتفت لرأى قاله عالم مهما تكن منزلته مادام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ولا يعتمد على صريحهما وحسبنا بكتابه الكبير " الفصل في الملل والاهواء والنحل فهو خير شاهد على ذلك .

---

(١) معجم الادباء/ج ١٢/ ص ٢٣٦ — ٢٤٠ . انظر ايضا الصلة لابن بشكوال ص٤٠٨ حيث يقول في غرضه من العلم :

مناى من الدنيا علوم أبثها	وانشرها في كل باد وحاضر
دعاء الى القرآن والسنن التي	تناسى رجال ذكرها في المحاضر

فابن حزم ظاهرة علمية فريدة ، تسابق الرواة والمؤرخون في وصفها بأجل الاوصاف ، واغدقوا عليه من عبارات التفخيم والاجلال مالم يغدقوه على احد — وماهم في ذلك بمبالغين — اذا عرفنا انه بدأ التأليف بعد اعتزاله السياسة سنة ٤٢٣ هـ أو قبل ذلك بقليل على الارجح ، وانتقل الى جوار ربه سنة ٤٥٦ هـ ، بمعنى ان ذلك العدد الضخم من الانتاج العلمي الذى بلغ الاربعمائة مجلد ، جاء كله في فترة قصيرة لاتتجاوز خمسة وثلاثين عاما ، وهي فترة قصيرة في عمر الزمن اذا ماقيست بهذا الانتاج الغزير في كل فن من فنون العلم والادب ، يقول فيه اليسع الغافقي : ((اما محفوظ ابي محمد فبحر عجاج وماء ثجاج ، يخرج من بحره مرجان الحِكَمْ ، وينبت بنجاجه الفاف والنعيم في رياحين الهمم ، لقد حفظ علوم المسلمين واربى على اهل كل دين ، وألّف الملل والنحل ، كان أولا يلبس الحرير ولا يرضى من المكانة الا بالسرير ٠٠٠)) (١)

ويقول صاحب المعجب عن عناية ابن حزم بالشعر والادب : ((ولابي محمد بن حزم ، بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة)) (٢)

ويقول في هذا المجال تلميذه الحميدى : ((٠٠٠ وكان له في الآداب والشعر نفس واسع وباع طويل وما رأيت من يقول الشعر على البديهة اسرع منه ، وشعره كثير وقد جمعناه على حروف المعجم ، ومنه :

هل الدهر الّا ماعرفنا وادركنا فجائعه تبقى ولذّاته تفنى
اذا امكنت مسرّة ساعة تولّت كمرّ الطرف واستخلفت حزنا (٢)

هذا هو ابن حزم في مقامه العلمي ، لم ينكر عليه تلك المنزلة الرفيعة احد من معاصريه سواء أكانوا مخالفين له أو موافقين .

واذا كان ذلك كذلك فانه يتوجب علينا ان نتحرّى المهيئات والاسباب التي انتجت ذلك العالم الجليل ، وأولى هذه المهيئات والاسباب هي المواهب الشخصية عنوان مبحثنا التالي انشاء الله .

---

(١) — تذكرة الحفاظ / الذهبي / طبعة ٤ / ص١١٤٨
(٢) — المراكشي /ص٤٧
(٣) — جذوة المقتبس /ص٢٦١ / انظر المعجب /ص٤٧

٢ ـ صفاته ومواهبـــه :

ان مواهب العالِم هي الدعامة الاولى لطلب العلم ، وهي الوسيلة التي يرتقي بها سلم المعرفة ، ومن لم يؤته الله مواهب تنزع الى العلم وطلب الحقيقة فأولى به ان يتّجه الى ابواب الفكر الاخرى من صناعات واعمال حسّية ، لها فضلها وثمرتها في هــذه الحياة (١) .

وابن حزم كان ممن آتاهم الله من الصفات والمواهب التي مكّنته من ارتقاء سـلم المعرفة ، وانتاج المؤلفات الكثيرة التي تناقلتها الأجيال ، حتى اصبحت منهلا للدارسين والباحثين في اكثر من باب من ابواب العلم والفن . وقد حاولت استخلاص أهم هــذه الصفات والمواهب فحصرتها في ست صفات هي كالتالي :

١ ـ اولى هذه الصفات ، الحافظة القوية والقدرة على الاستيعاب والبديهة الحاضـرة التي كثيرا ماكانت تسعفه في نزاله مع خصومه ومناظريه . ولقد كان معاصروه والمؤرخـون له يعجبون من قوة حافظته وعظم احاطته وكثرة استيعابه كما تقدم . روى الذهبي حادثة حصلت مع ابن حزم تدل على قوة الحافظة وسرعة البديهة ، وسعة الاطلاع ، والقدرة على الموازنة والتفضيل بين المصنفات ، يقول الذهبي في روايته :

((ذكر لابن حزم قول من يقول : " أجلّ المصنفات الموطأ " فقال : " بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود والمنتقـى للقاسم بن أصبغ ، ومصنف الطحاوى ، ومسند البزاز ، ومسند ابن ابي شيبة ومسند احمد بن حنبل ، ومسند ابن راهوية ومسند الطيالسي ، ومسند الحسن بن سفيان ، ومسـند عبد الله بن محمد السندى ، ومسند يعقوب بن شيبة ، ومسند علي بن المديني ، ومسند ابن ابي غرزة ، ثم بعدها الذى فيه كلام غيره مثل مصنف عبد الرزاق ومصنف ابي بكــر بن شيبة ، ومصنف بقي بن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزى وكتاب ابي بكر المنــذر الاكبر ، والاصغر ثم مصنف حمّاد بن سلمه ومصنف سعيد بن منصور ومصنف وكيع ، ومصنـف الفريابي ، وموطأ مالك بن انس ، وموطأ ابن ابي ذؤيب ، وموطأ ابن وهب ، ومســائل احمد بن حنبل ، وفقه ابي عبيد ، وفقه ابي ثور)) (٢)

ان ذكر هذه المصنفات التي تزيد على الثلاثين مصنفا مرتبة حسب أهميتها مـع ذكر اسماء اصحابها لايستطيعه الا كل من اتصف بحافظة قوية وسعة اطلاع وبديهــه حاضرة تسعفه في استحضار المعلومات في وقت الحاجة اليها .

---

(١) انظر الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ابن حزم / ص ٥١ ـ اللجنة الدولية لترجمة الروائع ١٩٦١ . يقول ابن حزم : (واعلم ان كثيرا من اهل الحرص يجدون في القراءة والاكباب على الدرس والطلب ، ثم لايرزقون منه حظا ، فليعلم ذو العلم انه لو كـان بالاكباب وحده لكان غيره فوقه ، فصح انه موهبة من الله ..)

(٢) تذكرة الحفاظ / الذهبي / مج ٣ / ص ١١٥٣

٢ — اما الصفة الثانية فهي القدرة على الملاحظة وقوة التأمل ، وحرصه في الكشف عن الاسباب فيما وراء المسببات . فلم يكن يكتفي من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها .

وان في دراسة ابن حزم للفرق الاسلامية ومعرفة ادلتها ، انما كان يدرس شتى البواعث النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرق تكثر وتتشعب ، مع الاهتمام في الوقت نفسه بالكشف عن البواعث التي جعلتها تختار تلك الآراء ، وهذا واضح في كتابه الفصل ، في مواضع كثيرة ، كما يتضح في رسالة طوق الحمامة ، حيث يرد الظواهر الى بواعثها النفسية ، محاولا بذلك ان يكشف عن النواميس النفسية التي تسيّر الانسان في عواطفه الانسانية نحو كل جمال . كذلك نجد هذه الصفة في رسالته " الاخلاق والسير في مداواة النفوس " التي هي في حد ذاتها علاج نفسي لعيوب الاخلاق ، يقول في الفضائل والرذائل : ((من العجائب ان الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستحبة))(١)

وهذا القول يدل ولا شك على ما يتمتع به ابن حزم من عمق وبعد نظر ودقة ملاحظة .

٣ — الصبر والمثابرة والاخلاص : فبالرغم مما تعرض له من اضطهاد ومطاردة ومقاطعة من الحكام والفقهاء وصلت الى حد احراق كتبه ، فان اليأس لم يعرف طريقا الى نفسه ، بل كان ذلك حافزا له ودافعا لمزيد من التحصيل والتأليف ، بالاضافة الى تواضعه السامي ، وعدم غروره بما وصل اليه ، حيث يعتبر العجب آفة الاخلاق فيقول : ((ان اعجبت برأيك فتذكّر سقطاتك ، وفي كل رأي قدرته صوابا فخرج بخلاف تقديرك ، واصاب غيرك واخطأت انت ، فانك ان فعلت ذلك فأقل احوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه ، فتخرج لا لك ولا عليك ، والأغلب أن خطأك اكثر من صوابك ، وهكذا كل احد من الناس بعد النبيين)) (٢) .

٤ — تقديره للعلم واجلاله للعلماء ، واقراره بفضائل العلم في الدنيا والآخرة ، وان في الاقبال عليه ابعاد للمشتغل به عن الوساوس والفتن والافكار المؤلمة ، يقول في ذلك ، ((لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به الا أنه يقطع المشتغل به عن الوساوس والفتن المضنية ، ومطارح الآمال التي لاتفيد غير الهم وكفاية الافكار المؤلمة للنفس لكان ذلك أعظم داع اليه ، فكيف وله من الفضائل مايطول ذكره)) (٣)

---

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص٦٦

(٢) نفس المصدر / ص٥٠

(٣) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق / ضمن رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / تحقيق وتعليق د . احسان عباس / ص١٢١ — مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد انظر ايضا الاخلاق والسير / ص٦٧ حيث يشبه العقل بدون علم كالارض البور فيقول شعرا :

انما العقل اساس	فوقه الاخلاق سور
فحلّي العقل بالعلم	والا فهو بور

ومن الفوائد التي تدل على شغفه وما يشعر به من سعادة في الدرس والتحصيل قوله : ((لذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده اعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه ، والكاسب بكسبه ، واللاعب بلعبه والآمر بأمره ...)) (١) .

٥ — طموحه وعلو همته في طلب العلم ، وهذا ما دفعه التصدي للعلوم العليا والنافعة، بل انه دعا القادرين لخوض غمار هذه العلوم ، والكشف عن غموضها ، حتى انه وصف المتقاعسين بقوله : ((من شغل نفسه بأدنى العلوم وترك اعلاها وهو قادر عليه كان كزارع الذرة في الأرض التي يجوز فيها البرّ وكغارس الشعراء ×حيث يزكو النخيل والزيتون)) (٢)

٦ — أدبه في العلم ورغبته في الاستزادة منه والاخلاص في طلبه في سبيل معرفة الحقيقة. ومن وصاياه لحضور مجالس العلم قوله : ((اذا حضرت مجلس علم فلا يكن حضورك الا حضور مستزيد علما واجرا ، لا حضور مستغنٍ بما عندك ، طالبا عثرة تشنّعها أو غريبة تشيّعها ، فهذه أفعال الارذال الذين لا يفلحون في العلم ابدا)) (٣) .

هذه هي الصفات النفسية التي وهبها الله لابن حزم ، فأرهفت مداركه وهيأته لتلقي العلوم بأنواعها ، فكان عالما يشهد له القاصي والداني .

وفوق هذه الصفات النفسية ، فقد اتصف بصفات خلقية سمت به ورفعته ، الى معالي الامور ، ومن أبرز هذه الصفات : الوفاء ، والاعتزاز بالنفس من غير عجب أو خيلاء.

اما الوفاء ، فقد كان ابن حزم وفيا لاصدقائه ولشيوخه ولكل من اتصل به ، يقول ((لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت الي بلقية واحدة ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثته ساعة حظا انا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد . وما شيء أثقل علي من الغدر ، ولعمري ما سمحت لنفسي قط في الفكرة في اضرار من بيني وبينه أقل ذمام وان عظمت جريرته وكثرت الي ذنوبه ...)) (٤) .

اما اعتزازه بنفسه من غير عجب ، فذلك من محتده الاصيل ، فان نشأته عزيزا في قومه ، غرس في نفسه الاباء ، والاعتزاز بالنفس ، وما زادته الحوادث والنكبات

---

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص٦٠

(٢) نفس المصدر / ص٦١ .

× الشعراء : نوع من الشجر كان ينبت في جبال قرطبة ، وقد استعمل من خشبه في بناء التجارة بقرطبة ، / راجع المقتبس لابن حيان / تحقيق عبد الرحمن الحجي / ص٨٠

(٣) نفس المصدر / ص٨٩

(٤) طوق الحمامة / ص٢٠٠

التي لقيها إلا ثقلا وسفاء وعزة وإباء . وقد بلغت هاتان الصفتان من التأصل في نفسه انه كان يضيق بهما ويعتبرهما سببا لنكباته وتنغيص عيشته ، فيقول شعرا :

لي خلّتان أذاقاني الاسى جرعا ونغصّا عيشتي واستهلكا جلدي

وفاء صدق فما فارقت ذا مقة فزال حزني عليه آخر الابد

وعزّة لا يحل الضيم ساحتها صراحة فيه بالاموال والولد (١)

فالعزّة والوفاء صفتان مطبوعة في نفسه ، كما يقول ابن حزم ، بالاضافة الى ذلك فمما لا شك فيه ان لنشأته المترفة المنعمة ، وعدم حاجته الى عطاء الامراء وغيرهم جعله في غنى عن الناس ، فاعتزّ بالله ، وبنيت نفسه عزيزة أبيّة ، بالاضافة الى مواهبه العقلية التي كان يشعر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء وفوق الامراء .

هذا وان في سرّ نشأة ابن حزم لدور كبير في تكييف عبقريته وانطلاق مواهبه وابداعها ، حتى اصبح عالما مجيدا طارت صيته في الآفاق .

---

(١) — طوق الحمامة / ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

٣ ـ شيوخ ابن حزم : ـ

ذكر ابن حزم في رسائله الكثيرة اسماء عدد من شيوخه ، ففي رسالته " طوق الحمامة " مثلا ، نجده يقص علينا اسماء كثير من شيوخه ممن تلقى عليهم الحديث .

ولعل الحديث كان أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان برواية الاشعار ، ولذلك يحدثنا انه منذ ملك عقله ونفسه ، صحب أبا علي الحسين الفاسي ، وكان عاقلا ممن تقدم في الصلاح والنساك ، وقد قال فيه ابن حزم : ((.. وما رأيت مثله جملة علما وعملا ودنيا وورعا ..)) (١) . ولقد كان الفاسي هذا له كالرائد الذى يوجهه والمربي الذى يهذبه ، فكان يأخذه الى مجلس ابي القاسم عبد الرحمن الازدى شيخه واستاذه المتوفي سنة ٤١٠ هـ الذى تلقى عليه الحديث والنحو اللغة .

ولقد روى الحديث كذلك عن ابي عمر احمد بن محمد الجسور الذى درس عليه قبل الاربعمائة من الهجرة كما روى الحميدى (٢) ومن شيوخه كذلك الهمذاني ، الذى قال فيه ابن حزم : ((حدثنا الهمذاني في مسجد القمرية بالجانب الغربي من قرطبة سنة احدى واربعمائة ...)) (٣) .

أما الفقه فقد تلقاه في اول امره كما قال في طوق الحمامة عن عبد الله بن يحيى بن احمد بن دحون الفقيه الذى عليه مدار الفتيا في قرطبة (٤) .

كما تلقى الحديث والفقه على عبد الله الازدى المعروف بابن الفرضي ، وكان فقيها ، عالما بالحديث ، تولى القضاء بمدينة بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدى ، ومن مؤلفاته تاريخ علماء الاندلس . وقد كان ابن حزم من المعجبين بصدق علم شيخه هذا ، فذكره في طوق الحمامة فقال : ((ثم اخبرني بعد ذلك بمديدة القاضي ابو الوليد يونس بن محمد المردى ... ان ابا بكر المصعب بن عبد الله الازدى المعروف بابن الفرضي حدثهما ، وكان والد المصعب هذا قاضي بلنسية ايام امير المؤمنين المهدى ، وكان المصعب لنا صديقا وأخا واليفا ، طلبنا الحديث على والده وسائر شيوخ المحدثين في قرطبة)) (٥) .

مما تقدم يتبين لنا ان طلب ابن حزم للحديث كان اسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا شب على حب الحديث ، فكان محدثا حافظا ، قبل ان يكون فقيها مفرعا . ولعل هذا يفسر لنا ماذكره ياقوت من انه اتجه الى الفقه وهو في السادسة والعشرين من عمره كما تقدم (٦) . ولكن لايعني هذا أن ابن

---

(١) طوق الحمامة /ص ٢٧٥
(٢) جذوة المقتبس /ص ٢٩١ ، ورد اسم عبد الرحمن الازدى في الطوق /ص ٢٦١
(٣) طوق الحمامة /ص ٢٩٠
(٤) نفس المصدر /ص ٢٦٤
(٥) نفس المصدر /ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣
(٦) انظر ص ٣٧ من هذه الرسالة (المبحث الخاص بمنشأه ابن حزم)

حزن لم يكن على العلم بالفقه من قبل ، انما يعني ان دراسته للفقه دراسة تعمّق ودراسة منصرف اليه الا بعد ذلك . وقد اتجه الى دراسة الفقه حين نبّه الى انه لايحسن الفقه حين الجدل فيه ، فعكف عليه ، ولما أراد الاخذ عن ابن دحون ارشده الى الموطأ (١) ، وهو كتاب فقه وحديث معا ، اى من جنس ما نشأ عليه في أول أمره .

وبناء عليه يمكن القول ان ابن حزم ابتدأ دراسته الفقهية بدراسة المذهب المالكي ، لان الفقهاء الذى ذكر انه اخذ عنهم كانوا مالكيين ، فابن دحون ، كان مالكيا عليه مدار الفتيا في قرطبة ، وابن الفرضي كان قاضيا ببلنسية ، وقد اخذ عنه الفقه والحديث قبل ان ينصرف الى الفقه انصرافا كليا .

ان دراسته للفقه المالكي في مستهل دراساته الفقهية ، كان امرا طبيعيا شأنه في ذلك كشأن اكثر اهل قرطبة ، بل الاندلس عامة ، وذوى المناصب فيهم خاصة لكون هذا المذهب هو الرسمي والمعمول به في قرطبة آنذاك .

اما الفقه الشافعي ، فان ابن حزم لم يذكر لنا من بين شيوخه الذين ذكرهم في كتبه ، من هو شافعي منهم ، وهذا يثير تساؤلا هو : هل تلقى ابن حزم هذا الفقه من بطون الكتب بعد ان ضاق ذرعا من التقييد المذهبي ام انه تلقاه عن بعض الشيوخ ؟ بالرغم من ان المذهب الشافعي لم يكن مشهورا ، الا انه لابد وجد علماء من الشافعية في الاندلس ، كما وجد علماء لهم اختيار في الفقه من المذاهب الاربعة ، ويسيطر عليهم مذهب معين منها . على هؤلاء العلماء كان — ولا شك — تلقى ابن حزم للفقه الشافعي ، ثم الفقه المقارن ، ثم فقه الكتاب والسّنة والآثار فقط .

وكان تلقيه من هؤلاء بالقراءة لهم من كتبهم ، وان كان كان من الممكن انه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيها ، وان لم يكتسب منه تحصيلا ، حيث كان في سنّ قد علت على التعليم عند ذلك اللقاء .

وان في رسالته التي اشاد فيها بفضل علماء الاندلس مايدل على تلقّيه فقه الشافعي من بطون الكتب ، والفقه المقارن وفقه الاثر من كتب فقهية اخرى كثيرة عكف على قراءتها ودراستها . ومن اقواله في هذا المجال ماذكره في رسالته تلك من بيان لاهم الكتب والمؤلفات في التفسير والحديث والاحكام حيث يقول : —

((وفي تفسير القرآن كتاب أبي عبد الرحمن بقيّ بن مخلد فهو الكتاب الذى اقطع قطعا لا استثني فيه انه لم يؤلف في الاسلام تفسير مثله ، ولا تفسير محمد بن جرير الطبرى ولاغيره . ومنها في الحديث مصنّفه الكبير الذى رتّبه على أسماء الصحابة رضي الله عنهم ، فروى فيه الف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على اصحاب الفقه (أبواب الاحكام ، فهو مصنّف ومسند ، وما اعلم هذه الرتبة لاحد قبله

---

(١) انظر معجم الادباء / مج ١٢ / ص ٢٤٣ ، انظر كذلك البحث التالي وعنوانه ((انقطاع ابن حزم للعلم واسبابه))

مع ثقته وضبطه واتقانه ، واحتفاله في الحديث ، وجودة شيوخه ، فانه روى عن مائتي رجل واربعة وثمانين رجلا ليس فيهم عشرة ضعفاء ... ومنها مصنّفة في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم الذى أربى فيه على مصنف ابي بكر بن ابي شيبة ومصنف عبد الرزاق بن همام ومصنّف سعيد بن منصور وغيرها ؛ وانتظم علما عظيما لم يقع في شيء من هذه ، فصارت تاليف هذا الامام الفاضل قواعد الاسلام ، وكان متخيرا لايقلّد احدا ، وكان ذا خاصة من احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه . ومنها في أحكام القرآن كتاب أمية الحجارى وكان شافعي المذهب ، بصيرا بالكلام على اختياره ، وكتاب القاضي ابي الحكم منذر بن سعيد وكان داوودى المذهب ، قويا على الانتصار له ، وكلاهما في أحكام القرآن غاية ، ولمنذر مصنفات منها كتاب " الابانة عن حقائق اصول الديانة ")) (١) .

من هذا النص يتضح لنا ان ابن حزم درس اقوال الفقهاء المشهورين بالاختيار غير المقيّد ، فدرس اقوال بقي بن مخلد ، وكان متخيرا لايتقيد بمذهب ودرس أقوال أمية الحجارى وكان شافعيا وله اختيار ، واقوال منذر بن سعيد وكان له اختيار كذلك . وهذا يعني انه درس فقه الشافعي من كتب فقهاء الشافعية ، كابن أميّة ، ودرس فقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهريين مثل منذر بن سعيد .

وهكذا لم يعدم ابن حزم وسائل الاتصال بالمذهب الشافعي ولو من طريق التلقي على شيوخه في كتبهم لا في مجالسهم ومن أفواههم .

ومن شيوخه في الفقه ايضا يونس بن عبد الله بن مغيث وقد اشار اليه في رسالته (البيان عن حقيقة الايمان) فقال : ((... وما قصّر يونس بن عبد الله بن مغيث نضر الله وجهه واكرم منقلبه ...)) (٢)

ومن شيوخه كذلك مسعود بن سليمان بن مفلت المتوفي سنة ٤٢٦ هـ ، وقد كان ظاهريا يميل الى الاختيار ، ولقد قال فيه الضبي : ((مسعود فقيه عالم زاهد يميل الى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره ابو محمد بن حزم وكان احد شيوخه)) (٣) .

اما الدراسات العقلية والفلسفية التي كان على علم بها ، فقد ذكر ابن حزم نفسه انه تلقى بعض ابوابها على استاذه محمد بن الحسن المذحجي بالاضافة الى اطلاعه على رسائل مجموعة وكتبا مؤلفة لسعيد بن فتحون المرقسطي ، يقول ابن حزم : ((واما الفلسفة فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمّار ، دالّة على تمكنه من هذه الصناعة ، واما رسائل استاذنا ابي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي فمشهورة ومتداولة وتامة الحسن وفائقة الجودة ، عظيمة المنفعة ...)) (٤)

(١) فضائل الاندلس واهلها / ص ١٥ / نشر وتقديم صلاح الدين المنجد /دار الكتاب الجديد /.
(٢) رسائل ابن حزم /ص ٢٣ . انظر ترجمته في تاريخ قضاة الاندلس /ص ٩٥ .
(٣) بغية الملتمس /الضبي / ص ٤٥٣ ورد ذكر مسعود ايضا في المحلى ج ١٠ صفحة ٤٢٦ .
(٤) فضائل الاندلس واهلها / ص ١٨ .

ومما لا شك فيه ان دراسته العقلية لم يقتصر فيها على مؤلفات المذهب ، بل انه قرأ واجتهد وفحص ، فما كان يتقيد بشخص او مذهب ، بل همّه الوحيد معرفة الحقيقة ، والتقاط الحكمة أنى وجدها . ولعل في تآليفه في المنطق ، ونقده لآراء اليونان وغيره ما يؤكد اطلاعه على كتب ارسطو المترجمة وغيرها من الكتب الفلسفية اليونانية .

هذا وقد أورد ابن حزم في مؤلفه الفقهي (المحلى) اسماء طائفة من شيوخه مبعثرة في أحد عشر مجلدا وهم : (١)

١ — احمد بن اسماعيل بن دليم الحضرمي ، قاضي جزيرة ميورقة ومات قبل ٤٤٠ هـ .

٢ — احمد بن عمر بن انس العذري / ابن الدلائي المرى ، المحدث المسند مات سنة ٤٧٨ هـ

٣ — احمد بن قاسم بن محمد بن اصبغ — صاحب السنن — القرطبي المحدث ، ٤٣٠ هـ .

٤ — احمد بن محمد الطلمنكي ، الامام المحدث والمقرئ (م سنة ٤٢٨ هـ)

٥ — اسماعيل بن دليم الحضرمي ، قاضي ميورقة (وهذا ربما كان خطأ من ناسخ أو طابع اذ هو احمد بن اسماعيل (ولده) (٢) .

٦ — حمام بن احمد بن حمام القرطبي — ابو بكر القاضي المحدث ، مات سنة ٤٢١ هـ .

٧ — عبد الله بن ربيع التميمي المحدث اللغوى ، مات سنة ٤١٥ هـ .

٨ — عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف البلنسي ، حيدره — القاضي الفقيه ، مات سنة ٤١٧ هـ .

٩ — عبد الله بن يوسف بن نامي الرهوني القرطبي المقرئ الصالح المتوفي سنة ٤٣٥ هـ .

١٠ — عبد الرحمن عبد الله بن خالد الهمداني الوهراني ابن الخراز المحدث المسند مات سنة ٤١١ هـ .

١١ — علي ابن ابراهيم التبريزى الأزدى ابن الخازن ، وارد من المشرق للاندلس وهو عالم لغوى اديب .

١٢ — علي بن احمد عبّاد الانصارى المحدث ، مات سنة ٤٥٦ هـ .

١٣ — محمد بن اسماعيل العذرى ، قاضي بسرقسطة ، المحدث الفقيه ، مات ٤٥٣ هـ .

١٤ — محمد بن الحسن بن عبد الوارث الرازى الخراساني ، ورد من المشرق للاندلس ، وهو محدث مسند ، وقد توفي سنة ٤٥٠ هـ .

١٥ — محمد بن سعيد بن محمد بن عمر بن سعيد بن ثبات الاموى القرطبي المحدّث الحافظ ، توفي سنة ٤٢٩ هـ .

١٦ — المهلب بن احمد بن اسيد بن أبي صفرة الاسدى ، ابو القاسم المرى ، الفقيه المحدث العالم المتفنن ، شارح موطأ مالك ، وشارح صحيح البخارى ، مات سنة ٤٣٦ هـ

---

(١) معجم فقه ابن حزم /ج ١/ ص ٧٥ — ٧٨ / لجنة موسوعة الفقه الاسلامي ، د كلية الشريعة / جامعة دمشق — مطبعة جامعة دمشق/ ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م

(٢) نفس المصدر السابق / ص ٧٦

١٧ — هشام بن سعيد الخير نتحون الوشقي ، وهو محدث ، مات سنة ٤٣٠ هـ .

١٨ — يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى ، امام عصره ، وفريد دهره ، وصاحب التصانيف وقد تبادل الرواية مع ابن حزم في التلمذة والمشيخة ومات سنة ٤٦٣ هـ .

هؤلاء هم شيوخ ابن حزم الذين تتلمذ عليهم ، وأفاد منهم ، وقد ذكرهم في المحلى بالاضافة الى شيخين آخرين تقدم ذكرهما في هذا المبحث وهما مسعود بن سليمان ابو الخيار ، المتوفي سنة ٤٢٦ هـ ويونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي قاضي الجماعة بالاندلس المتوفي سنة ٤٢٩ هـ .

٤ ـ انقطاع ابن حزم للعلم واسبابه : ـ

عرفنا في الصفحات السابقة ان ابن حزم توفرت له كل اسباب العلم من شيوخ موجهين ، ومواهب ، وبيئة علمية تغذي تلك المواهب . ولكن هل هذه الاسباب تكفي لتكوين عالم مجيد وصاحب انتاج فكري غزير ؟

الحقيقة ان العلم لاينتج ولايثمر الا بالتفرغ والانصراف الكلي اليه ، وان العالم لايؤتى ثمرات العلم الا اذا كانت نفسه كلها للعلم وحده ، بسبب مايحتاجه العلم من تأمل وعمق نظر واستقراء واستيعاب ، وذلك لايكون والنفس منشغلة بغيره .

فهناك الكثير ممن تتوافر لهم اسباب العلم التي ذكرت ولكن تشغلهم شواغل الحياة ومباهج الدنيا وملذاتها عن العلم فينصرفون عنه أو لايعطونه حقه من التفرغ .

أما ابن حزم فمنذ تفتحت مداركه في طفولته وهو يرى ان لاسبيل له الا سبيل العلم ، فقد كان حين توفي والده لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره بعد ، ومع ذلك فقد كان يغشى مجالس الحديث ويتلقى عن المحدثين ، بحيث لم يكن له من عمل سوى التعلم ، علاوة على انه لم يكن له رغبة في السياسة ، لانه منذ شب عن الطوق لم يذق الا مرارتها ، وخاصة بعد ما آلت اليه حال أبيه ، واستمر في العلم والتعلم حتى بلغ الثالثة والعشرين حين قام لمعاونة الامير المرتضى ثم عاد ثانية الى العلم ، ولم ينصرف انصرافا كليا الى العلم الا حين بلغ الخامسة والثلاثين من العمر أو تجاوزها قليلا ، فعاش للعلم بعد ذلك المدى زهاء سبعة وثلاثين عاما ، انتج فيها أعظم ماينتجه عالم ناضج مجيد . وبالجملة فان حياته كلها كانت للعلم لولا ماتخللها من اشتغال لفترات قليلة ـ بالسياسة ، وان لم يقطع صلته بالعلم اثناء عمله ، بل لعله كان يدرس خلال تلك الفترة ، النفوس قبل الشئون ، والرجال قبل الاحوال ، ولذلك فقد اشتملت بحوثه على تجارب نفسية كثير ضمنها بعض رسائله كرسالة الاخلاق والسير في مداواة النفوس ، وتجدر الاشارة ان انصراف ابن حزم للعلم سنة ٤٢٢ هـ وتركه السياسة نهائيا ، لم يكن يقصد من ورائه الغنى أو تحسين مركزه الاجتماعي ، وانما كان لنفعه دنيا وآخرة ، كما ذكر ذلك بنفسه اثناء محاورته مع الباجي .

وبالرغم من ولعه بالعلم وحرصه على حضور مجالس العلم وسماعهم منذ طفولته فان المؤرخين يروون حادثتين حصلتا له ، كانتا السبب الرئيسي في انقطاعه للعلم والتعلم كما يرجحون ، لشدة ماتركتا في نفسه من حزن ، واستهزاء لجهله وعدم معرفة منه لاصول دينه .

اما الاولى فكانت حين دخل المسجد للمشاركة في الصلاة على جنازة فجلس دون ان يركع تحية المسجد حتى اشار اليه استاذه ومربيه منبهاً بذلك • وبعد الانصراف من الصلاة على الجنازة وتشييعها ، دخل المسجد وركع فقيل له : هذا ليس وقت صلاة ، فأحس بحرج شديد ، ترك في نفسه اثرا كبيرا ، مما جعله يطلب من استاذه ان يدله على دار الفقيه ابن دحون ، فذهب وساله الابتداء بقراءة العلم (١) .

اما الحادثة الثانية فهي حين اعترض ابن حزم في احد مجالس الفقه على جواب سؤال سأله للحاضرين في المجلس ، فنبهه احد الحاضرين بأن ذلك ليس من منتحلاته ، فترك المجلس ودخل المنزل (منزله) ثم عاد بعد اشهر الى نفس المجلس وناظر احسن مناظرة وقال فيها : ((انا اتبع الحق واجتهد ولا اتقيد بمذهب ، روى عمر بن واجب ، قال : ((بينما نحن عند ابي بلنسية وهو يدرس المذهب ، اذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه أُجيب عليه ، فاعترض فيه ، فقال له بعض الحضّار : ((هذا ليس من منتحلاتك)) فقام وقعد ، ودخل منزله وكف منه وابل فما كف ، ولما كان بعد اشهر قريبة حتى قصدنا الى ذلك الموضع فناظر احسن مناظرة ، قال فيها : ((انا اتبع الحق واجتهد ، ولا أتقيد بمذهب)) (٢) .

يستدل من الحادثتين السابقتين على عدة أمور منها :

١ — تواضع ابن حزم وعدم لجوئه للمكابرة والعناد والجدل في أي قضية مالم يتأكد من علمه بها ، وهذا ماجعله يترك مجلس العلم حين قيل له : هذا ليس من منتحلاتك ، ليعكف على الدرس والتحصيل بهمة ونشاط كبيرين .

٢ — رفضه للهزيمة بدون حجة أو برهان واضح وهذا ماجعله يعود للمناظرة بعد أن تسلح بالعلم ، وفي نفس الموضع الذي استهزىء برأيه فيه ، ليناظر احسن مناظرة كما جاء في النص .

٣ — لم يعرف اليأس طريقا الى نفسه ، بل كان تنبيهه الى جهله حافزا قويا له لدراسة العلم والتعمق فيه كما جاء في الحادثة الاولى .

٤ — كان انصرافه للعلم بعيدا عن الأغراض المادية الدنيوية ، اذ كل همه هو الوصول الى الحقيقة الناصعة النقية ، النافعة له في الدنيا والآخرة .

هكذا عاش ابن حزم للعلم ، وجاهد عن العلم ، حتى سجله العلم في سجل الخالدين .

---

(١) انظر معجم الادباء / ج ١٢ / ص ٢٤٢

(٢) ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة / ص ٣٤

٥ — علاقة ابن حزم بعلماء عصره ونتائجها : —

تميّز ابن حزم بمزاج حاد عنيف سيطر عليه طوال حياته ، وجرّ عليه من الاضطهاد والمطاردة والتأليب ، والمناطحة الشيء الكثير ، ويعزو رحمه الله حدّته هذه لمرض اصابه فيقول : ((لقد اصابتني علة شديدة ولدت فيّ ربواً في الطحال شديداً فولّد ذلك عليّ من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق امرا جاشت نفسي فيه ، اذ انكرت تبدل خلقي ، واشتد عجبي من مفارقتي لطبيعتي ، وصح عندي ان الطحال موضع الفرح واذا فسد تولد ضده)) (١) .

ورغم هذا فلم يعذره أحد من فقهاء عصره على عنفه وصرامته في النقاش والمجادلة ، وقد بلغ من العنف والتشدد في الجدل انه كان يصم مناظريه بالضلال ، ويتهمهم بالكفر والفسوق .

بالاضافة الى ذلك فان بتركه للمذهب السائد في الاندلس واتباعه المذهب الظاهري ، فقد تمالأ عليه الفقهاء واضطهدوه وحذروا سلاطينهم من فتنته ، والبوا العامة عليه ، ونهوهم عن الدنو منه والاخذ عنه .

وهكذا لم تترك الصراحة والصلابة في الرأي لابن حزم صديقا ولا شفيعا عند الناس ، فبالرغم من انه كان يجتهد في الرأي الاجتهاد الصائب ويأتي بالحجج القوية المحكمة ، الا انه كان يشوه ذلك كله بعبارات التقريع والتجريح ، حتى يزهد السامع خير الكلام وشره . وقد وصف ابو مروان بن حيان عنفه في مجادلاته ، فقال :

((وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه وتبذل باسراره ، واستناد الى العهد الذي اخذه الله على العلماء من عباده ، " ليبيننه للناس ولا يكتمونه " . فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يزفه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، وينشقه متلقيه انشاق الخردل ، فينفر عنه القلوب ويوقع بها الندوب ، حتى استهدف الى فقهاء وقته ، فمالأوا على بغضه وردوا قوله ، واجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو اليه ، والاخذ عنه ، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيرونه عن بلادهم الى ان انقطع اثره بتربة بلده من بادية لبله ...)) (٢) .

بالاضافة الى عنفه وظاهريته ، فقد اتهم بتشيعه لامراء بني أمية واعتقاده بصحة امامتهم ، وهذا ما ساعد الفقهاء في تأليب الحكام ضده ، فالتقى بذلك عليه الخاصة والعامة بعد ان اتهم بانه ناصبي ، قال ابن حيان :

---

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس/ ص٥٠ — ٥١

(٢) الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة / ابن البسام / ق ١ — مج ١/ ص١٤١ مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة — القاهرة/ ١٩٣٩

((وكان مما يزيد في شناعته تشيعه لامراء بني امية ماضيهم وباقيهم بالمشرق والاندلس ، واعتقاده لصحة امامتهم ، وانحرافه عمن سواهم من قريش حتى نسب الى النصب لغيرهم)) (١) .

الواقع ان هذه التهمة التي الصقها ابن حيان بابن حزم ، وترديدها من قبل من جاء بعده دون مناقشة أو تحقيق ، تدحضها أقوال ابن حزم وتثبت بطلانها .

جاء في المحلى في رد ابن حزم على الوليد بن عتبة ، الذي قال محرشا بين بني أمية قومه وبين بني هاشم متباكيا على أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه :

بني هاشم ردوا سلاح ابن اختكم ولا تنهبوه لا تحل مناهبه

بني هاشم كيف الهوادة بيننا وعند علي درعه ونجائبه

فان لم تكونوا قاتليه فانه سواء علينا قاتلوه وسالبه

هم قتلوه كي يكونوا مكانه كما غدرت يوما بكسرى مرازبه

فقد رد عليه ابن حزم مكذبا :

((حاشا لله ومعاذ الله ، وابى الله ان يكون عند علي سلب عثمان ودرعه ونجائبه كما قال الوليد الكاذب ، معاذ الله ان يكون علي قتل عثمان لان يكون مكانه ، أو لشيء من الدنيا ، وعلي اتقى لله ان يقتل عثمان وعثمان اتقى لله من ان يقتله علي)) (٢) .

ومن اقواله في الامام علي كرم الله وجهه : ((علي عليه السلام هو الامام بحقه وما ظهر منه قط الى ان مات رضي الله عنه شيء يوجب نقض بيعته ، وما ظهر منه قط الا العدل والجد والبر والتقوى ، ومنه علم الناس وقعة الجمل وصفين كيف قتال اهل البغي ...)) (٣) .

وقال في الحسن بن علي رضي الله عنهما ، انه كان معه حين تنازله عن الخلافة أزيد من مائة الف انسان ، يموتون دونه ، كره سفك الدماء ، فتخلى عن حقه لمعاوية ولم ينتقض بيعة معاوية الى ان مات ..)) (٤) واما الحسن والحسين ابناء علي وفاطمة رضي الله عنهم اجمعين فقال عنهما : ((كانا يحميان عثمان يوم الدار في سبعمائة من الصحابة ، وينتلتون الى القتال دونه ، فيردعهم تثبتا)) (٥) .

وبعد أفمن كان هذا رأيه في علي والحسن والحسين ، وآل البيت الكرام ، يقال عنه انه منحرف عن آل البيت ، ويناصبهم العداء ؟

(١) الذخيرة / ق ١ / م ١ / ص ١٤٢

(٢) المحلى / م ١٠ / ص ٥١٣

(٣) جوامع السيرة / ابن حزم / ص ٣٥٥

(٤) انظر الفصل / ج ٤ / ص ١٢٢

(٥) انظر الفصل / ج ٤ / ص ١٧٠

ورغم ما اصابه من النكبات والتشريب والسجن ، واحراق الكتب وتمزيقها علانية (١) ، فقد بقي غير مرتدع ، ولم يتراجع عن موقفه ، قال الذهبي : ((وقد امتحن هذا الرجل وشدد عليه وشرد عن وطنه وجرت عليه امور لطول لسانه ، واستخفافه بالكبار ، ووقوعه في ائمة الاجتهاد باقبح عبارة وافظ محاورة ...)) (٢) .

وهكذا بقي ثابتا في علاقته مع الناس على هذا الاسلوب ، بالرغم من كل ما ناله من عذاب وتشريد ، ولم يزده ذلك الا مضيا في سبيله وتماديا في جداله وعنفا في خطابه ، حتى قيل انه اوتي العلم ولم يوت سياسته ، قال ابن حيان : ((واكثر معايبه عند المنصف له — جهله بسياسة العلم)) (٣) .

وللانصاف والحقيقة يجدر القول ان عنف ابن حزم في مجادلاته وسلاطة لسنه التي قال فيها ابن الطريف : ((كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين)) (٤) .

هذا العنف لم يكن من اجل العنف ، ولا مكابرة من ابن حزم ، بل كان من اجل الحقيقة الصادقة والدفاع عنها بالحجة والبرهان ، فكان يجتهد برايه وعمله غير آبه أمدحه الناس أم ذموه ، اتانوه أم حاربوه ، دون خوف او وجل مما قد يجلبه عليه رايه من أذى حين يكون رايه مخالفا لرأي فقهاء عصره ، وانى يكون غضب الناس حساب عند ابن حزم مادام يبغي من وراء ذلك رضا الله ولو غضب الناس اجمعين ، وهو القائل : ((ان لم يكن بد من اغضاب الناس أو اغضاب الله عز وجل ، ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الخلائق ، فاغضب الناس ونافرهم ، ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق)) (٥) . فابن حزم كان يدافع عن رأية ، وهو فيما يرى دفاع عن العقيدة الاسلامية — باخلاص وتفان ، لانه في نظره الحق اليقين . ولاشك ان من كان في هذه المرتبة من الجهاد والايمان بالعقيدة ، لم يبال بالهفوات البسيطة التي اخذها عليه فقهاء عصره ، ولقد اشار ابن حيان الى هذا المعنى حين قال : ((كان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه ..)) (٦) .

ولقد كان من اسباب وقوف الفقهاء ضد ابن حزم ، لانه كان يرمي من دعوته ومناظراته الكثيرة الى تحويل الناس من التقليد الى الابداع والاجتهاد بانفسهم ، آملا في خلق جيل غايته التجديد والابداع ، بعد ان يحرره من جمود التقليد والتبعية الخاملة ، والجمود الفكري ، فها هو يخاطب العامة محذرا اياهم من اقوال

---

(١) الذخيرة / ق ١ / م ١ / ص ١٤٢ . يقول ابن حيان عن مصنفات ابن حزم : ((.. لم يعد اكثرها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها ، حتى احرق بعضها باشبيلية ، ومزقت علانية) .
(٢) تذكرة الحفاظ / ج ٣ / ص ١١٥٤ .
(٣) الذخيرة / ق ١ / م ١ / ص ١٤٢
(٤) وفيات الاعيان / م ٣ / ترجمة ابن حزم ص ٣٢٥ — ٣٣٠
(٥) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص ٤٧ .
(٦) انظر ص (٥٧) من هذا البحث

المنتسبين الى الفقه على حدّ قوله فيقول : ((فلا تغالطوا انفسكم ، ولا يغرّنكم الفساق والمنتسبون الى الفقه ، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع ، المزيّنون لاهل الشرّ شرّهم ، الناصرون لهم على فسقهم ...)) (١)

هنا نلمح اشارة من ابن حزم الى ان مالقيه من اضطهاد لم يكن مرجعه الى عنفه وسلاطة لسانه في مناظراته ، بل ربّما يكون عنفه بسبب تشدد فقهاء عصره المذهبي ، ورغبتهم في ابقاء العامة على حالهم من التقليد واتباع اقوالهم دون مناقشة ، وقد كشف ابن حزم علانية سرّ تلك الحملات التي شنّها عليه معاصروه من الفقهاء فكان لعدم اتباعه لهم واقرارهم بالاخذ بالرأى والقياس ، والتقليد ، وهذا مايرفضه لتمسكه بالكتاب والسّنة وقد أوضح ذلك في قصيدة قالها يشرح فيها ما لاقى من الناس فيما يخصّ مذهبه الديني منها :

قالوا تحفّظ فان الناس قد كثرت	اقوالهم واقاويل العدى محن
فقلت هل عيبهم غيـــــر اني لا	اقـول بالرأى اذ رأيهم فتـن
وانني مولع بالنصّ لست الـــى	سواه انحو ولا في نصره أهـن
اني لاعجب من شاني وشانهـم	واحسرتا انني بالناس ممتحـن
دعوا الفضول وهبّوا للبيان لكي	يدرى متيم على الحسنى ومفتتن (٢)

هكذا عانى ابن حزم من معاصريه باجمعهم كل عبقري ، مبدع ، نكران فضل وجحد احسان ، حتى حذرته الملوك ، وتقربت الى العامة باضطهاده .

ولكي ينفس عن نفسه بعض الوقت ، تراه يرسل أبياتا من الشعر تفيض عزة وشهامة ، كما تفيض شكوى من الحساد . يقول في طوق الحمامه :

((ان قوما من مخالفي شرقوا بي فأساؤا المتب في وجهي ، وقذفوني بأني اعضد الباطل بحجّتي تجبزا منهم عن مقاومة ما اوردته من نصر الحق وأهله ، وحسدا لي ، فقلت ، وخاطبت بقصيدتي بعض اخواني وكان ذا فهم ، منها :

وخذ ني عنا موسى وعات جميعهم	ولو أنّهم حيات ضال نضانض
يذمون ني عيبي عجائب جمـــة	وقد يتمنى الليث والليث رابض
ويرجون مالا يلحقون كمثل مــا	يرجّي محالا في الامام الروافض (٣)

ومن سوء حظ ابن حزم وشدّ بلائه ان معاداته لم تقف عند حدّ الفقهاء وعامة الناس ، بل انه كان في اسرته من ناصبه العداء والحسد ، فهذا ابن عمه ابو المغيرة

---

(١) رسالة التلخيص لوجه التخليص/ ضمن كتاب الرد على ابن النغريلة اليهـــودى لابن حزم / ص ١٧٤

(٢) نهيعية الوداع/ص ١٤٠ . انظر : ابن حزم القرطبي / آسين بلاثيــوس تحقيق ممدوح حقي / دار اليقظة العربية Palacios , Aben Hazem , P .131
(لقد بلغ تنكر الفقهاء ومالاتهم الناس عليه وعلى استاذه ابي الخيار سليمان بن مفلت المتوفي سنة ٤٢٦ هـ ان احدا من الخاصة لم يشهد جنازة ابي الخيار ، وذلك لتخلف الفقهاء المالكيين عن ذلك بسبب تقلده المذهب داوود .

(٣) طوق الحمامة ٨ ص ٢٠١ — ٢٠٢ . جاء في البيت الثاني في طبعة الصيرفي :

عبد الوهاب بن حزم الوزير الكاتب ، يضنّ عليه بعطفه ويخذ له ويعين الزمان عليه وكان عليه ان يكون أول فخور به ، ارسل اليه رسالة عاقة جانية اضطر ابن حزم الى ان يجيبه عليها بما يلي : ((سمعت واطعت لقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين) واسلمت وانقدت لقول نبيّه عليه الصلاة والسلام (صل من قطعك واعف عمّن ظلمك) ورضيت بقول الحكماء (كفاك انتصارا ممن تعرض لاذاك اعراضك عنه) واقول :

تتبّع سواي أمرا يبتغي سبابك ان هواك السباب

فاني أبيت طلاب السفاه ونزّهت عرضي عمّا يعاب (١)

وهكذا حورب ابن حزم من الخاصة والعامة ، ومن الاقارب كذلك ، وقد اضطره ذلك الى التنقل بين شاطبة والمريّة وقرطبة وبلنسية في سبيل نصرة الحق ونشر هذا المذهب (الظاهري) الذي يرى فيه محررا للفكر ، ومثيرا للابداع .

وقد وجد ابن حزم اثناء تنقلاته جوّا ملائما لدعوته في جزيرة ميورقة حيث استطاع ان يجذب الناس الى مذهبه ، فانتشرت نزعته الظاهرية في ارجائها في ظل حاكمها ابن رشيق المتوفى سنة ٤٤٠ هـ ، الذي كان قد دعا ابن حزم بنفسه لنشر مذهبه . وقد أدّى نجاح دعوته في ميورقة الى تحرّك خصومه ليسدّوا عليه الطرق ، فتظافروا عليه (الفقهاء) بعد موت ابن رشيق ومنهم ابو الوليد الباجي وناظروه وأفحموه واخرجوه منها . يقول المقري : ((لما قدم الاندلس وجد لكلام ابن حزم طلاوة ، الا أنه كان خارجا عن المذهب ولم يكن بالاندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت السنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه ، واتّبعه على رأيه جماعة من اهل الجهل (هكذا) وحلّ بجزيرة ميورقة ، فرأس فيها وتبعه اهلها ، فلما قدم ابو الوليد الباجي كلّموه في ذلك فدخل اليه وناظره وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة ..)) (٢) .

هكذا قال المقري في ابن حزم واتباعه ، وقد رأينا فيما سبق ان الباجي كان اذا لم يجد عيبا يعيب به ابن حزم عمد الى ذكر غناه . ومع ذلك فلننظر قول الانصاف والصدق عند ابن حزم حين عرض لذكر خصمه الباجي حيث يقول فيه :

((لو لم يكن لاصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب الا مثل ابي الوليد الباجي لكفاهم)) (٣) . وهذا القول من ابن حزم ، يدلّ على سمو نفسه ونبلها ، وصفاء سريرته ، ونقاء نفسه من الاحقاد والضغائن على خصومه ومناوئيه بالرغم من سلاطة لسانه وعنفه في مجادلتهم ، هذا العنف الذي ماكان يلجأ اليه لولا مكابرتهم في قبول مايرى انه الحق المؤيد بالبرهان والحجة .

وبالرغم من شعور ابن حزم بالاسى والاضطراب بسبب سوء معاملة فقهاء عصره له والجحود الذي لاقاه من الخاصة والعامة ، فانه يصرح بنفسه بان استفاد من احتكاكه

---

(١) الذخيرة / ابن البسام / مج ١ / ص١٣٨ .

(٢) ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة /ص ١٤٠

بخصومة ومجادلتهم له فائدة كبيرة ، حتى انه ليعتبر تواليفه الكثيرة انما جاءت ثمرة لهذا الاحتكاك يقول في ذلك : ((لكل شيء فائدة ، ولقد انتفعت بمحك اهل الجهل منفعة عظيمة وهي انه توقد طبعي واحتدم خاطري وحمي فكري ، وتهيج نشاطي فكان ذلك سببا الى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكني واقتداحهم كامني ما انبعثت لتلك التواليف ...)) (١) .

وهكذا لم يلق ابن حزم من قبل أهله في الاندلس غير نكران الفضل والجحود والمطاردة والاضطهاد كما تقدم . وقد علل بنفسه هذا التصرف من قبل أهله ، ومجتمعه الاندلسي في وصف دقيق لما عاناه هو نفسه ، قاصدا بيان مايلاقيه كل نابغ من علماء الاندلس من قلة اهتمام ، بل ومحاربة ، واضطهاد فيقول :

((واما جهتنا فالحكم في ذلك ماجرى به المثل السائر : أزهد الناس في عالم أهله . وقرأت في الانجيل ان عيسى عليه السلام قال : لايفقد النبي حرمته الا في بلده ، وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ، وهم أوفر الناس احلاما ، واصحهم عقولا ، واشدهم تثبتا ...)) (٢) .

مما تقدم يمكن القول ان علاقات ابن حزم مع علماء عصره ، كانت في حد ذاتها معارك متلاحقة ، لايكاد ينفض عن نفسه غبار معركة حتى تقوم له أخرى ، يذكيها حساده ومنافسوه الذين قال فيهم شعرا يطفح بشكوى آلامه منهم ، وتعريضه الشامتين بنكبة الناس على ما عموا عن ادراكه من فضله ، من ذلك قوله :

لاتشمتن حاسدي ان نكبة عرضت   فالدهر ليس على حال بمترك

ذو الفضل كالتبر يلقى تحت متربة   طورا وطورا يرى تاجا على ملك (٣)

بعد هذا العرض لعلاقاته بعلماء عصره ، لابد من التعرف على مصنفاته الكثيرة التي انتجها في خضم هذه المعارك المتواصلة والجهاد المستمر في سبيل نصرة دعوته التي يرى فيها كل حق وصواب ، وهذا ماسنبحثه في المبحث التالي انشاء الله .

---

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص ٤٦

(٢) فضائل الاندلس واهلها / ص ١١

(٣) معجم الادباء ، مج ١٢ / ص ٢٤٥ . انظر ايضا الجذوة للحميدى / ص ٢٩٢

ب — مصنفاتـــه

١ — مؤلفاته واهميتها :—

نهل ابن حزم من جميع العلوم التي كانت في متناوله ، وألف كتبا في الفلسفة والمنطق ، الا انه استكثر من علوم الشريعة ، لذلك جاءت اكثر مؤلفاته في الديـــن واحكامـــه .

وكما نبغ في الفقه والفلسفة والمنطق وألف فيها الكتب ، فقد نبغ في علوم الشعـــر والسير ، قال صاعد : كان ابن حزم اجمع اهل الاندلس قاطبة بعلوم الاسلام ، وأوسعهم على توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والاخبار ..)) (١) . وهذا يعني ان ابن حزم ألف في كل فن وكل علم من العلوم التي اطلع عليها حتى بلغت تواليفه وقـــر بعير ، وقد احرق بعضها في اشبيلية بأمر ابن عبّاد ، فقال في ذلك :

فان تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي — تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبـــي — وينزل ان انزل ويدفن في قبـــري
دعوني من احراق ورق وكاغـــــد — وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
والا فعودوا في المكاتب بـــداءة — فكم دون ماتبغون لله من ستر (٢)

وفيما يلي اسماء كتبه ورسائله التي وصلتنا والتي ورد ذكرها في كتب التراجم ، وقـــد جعلت هذه المؤلفات في خمس مجموعات حسب موضوعاتها وتخصصاتها ، مستأنسا فـــي ذلك بتبويب بروكلمان ، والمستشرق الاسباني " اسين بلاثيوس " :—

المجموعة الاولى : الفقـــه

١ — كتاب الايصال الى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الاسلام في الواجـــب والحلال والحرام والسنّة والاجماع ، وقد أورد فيه اقوال الصحابة والتابعين ومـــن بعدهم من ائمة المسلمين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها . وقد قـــرأ منه الامام ابن عربي (تلميذه) اربعة مجلدات (٣) .

٢ — كتاب المحلى في الفقه بالاثر في شرح المجلى بالاختصار ، وقد قال عزالدين ابـــن عبد السلام في اهمية هذا الكتاب : ((ما رأيت في كتب الاسلام في العلم مثـــل المحلى لابن حزم ، والمغني للشيخ الموفق)) (٤)

وقد طبع هذا المؤلف الفقهي مرتين — كما جاء في معجم فقه ابن حزم — ، امـــا الطبعة الاولى فبدء بها سنة ١٣٤٧ هـ وانتهى الطبع سنة ١٣٥٢ بمصر ، وقـــد طبعه الشيخ محمد منير الدمشقي ، وعلق على هذه الطبعة وحققها الشيخ احمد محمد شاكر . اما الطبعة الثانية فهي تجارية اضيف فيها على الطبعة الاولـــى تعليقات للشيخ محمد خليل هراس ، وليس لها تاريخ . (٥)

---

(١) الشذرات / جـ ٣ / ٢٩٩ (٢) الذخيرة / ق ١ / مج ١ / ص ١٤٤
(٣) انظر تذكرة الحفاظ / مج ٣ / ص ١١٤٧ ، انظر ايضا الذخيرة ص ١٤٣
(٤) تذكرة الحفاظ / جـ ٣ / ص ١١٥٠
(٥) — انظر معجم فقه ابن حزم / مج ١ / ص ٨٥ — ٨٦

٣ ـ كتاب المجلى في الفقه على مذهبه واجتهاده . (تذكرة الحفاظ ١١٤٧/٣) .

٤ ـ كتاب الاحكام لاصول الاحكام ، وقد حققه الشيخ احمد محمد شاكر وطبع في مصر سنة ١٣٤٥ هـ .

٥ ـ كتاب الاجماع ومسائله على ابواب الفقه . (وفيات الاعيان مج ٣/ ص ٣٢٥ ـ ٣٣٠)

٦ ـ كتاب منتقى الاجماع ، وقد ذكره الذهبي في التذكرة ، وزاد ابن البسّام (وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف) (١)

٧ ـ كتاب الصادع والرادع في الرد على من كفر أهل التأويل من المسلمين والرد على من قال بالتقليد . (الذخيرة /ق ١/ مج ١/ ص ١٤٣)

٨ ـ كتاب ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد ، يعرض فيه ابن حزم ضعف اصول خمسة اتبعتها بعض المذاهب الاسلامية في استخلاص الأحكام الشرعية وهي : القياس ، والرأي والاستحسان ، والتقليد ، والتعليل . (٢)

٩ ـ كشف الالتباس فيما بين اصحاب الظاهر واصحاب القياس . (الذخيرة مج ١/ ص ١٤٣) .

١٠ ـ كتاب فهم السنن (آسين بلاثيوس ٢٥٤/١)

١١ ـ كتاب الصلاة (آسين بلاثيوس: ٢٦٢/١) ولعله هو الكتاب الذى اشار اليه ابن حزم في رسالته حول مسألة ان تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها لا قضاء عليه فيما خرج من وقته ، فقال : ((ولنا في هذه المسألة كتاب مفرد مشهور)) (٣) .

١٢ ـ كتاب مناسك الحج (بلاثيوس : ٢٦٣/١)

١٣ ـ كتاب حجة الوداع وقد حقق ونشر في دمشق . (٤) .

١٤ ـ كتاب في مسألة السماع . (بلاثيوس ٢٦٥/١)

١٥ ـ كتاب النصائح المنجية من الفضائح المخزية عن اقوال اهل البدع والفرق الاربعة ، ولابن حزم فصل في ذلك في كتابه الفصل . (الذخيرة ١٤٣/١/١)

١٦ ـ كتاب اليقين في النقض على الملحدين المحتجبين عن ابليس اللعين وسائر الكافرين . (بلاثيوس : ٢٦٥/١)

١٧ ـ رسالة في ان القرآن ليس من نوع بلاغة الناس . (بلاثيوس ٢٦٥/١)

١٨ ـ كتاب مراتب الاجماع (بروكلمان مج ١/ ص ٦٩٥)

١٩ ـ كتاب الاصول والفروع من كل الائمة (بروكلمان ٦٩٥/١) وهذا الكتاب مخطوط في مكتبة شهيد علي بالآستانة رقم ٢٧٠٤ ويرجع تاريخ نسخه الى القرن العاشر الهجرى . وابواب هذا الكتاب في جملتها صورة اخرى لكثير من الفصول التي

---

(١) انظر الذخيرة مج ١ من ق ١/ ص ١٤٣

(٢) Brockelmann ; P 695

(٣) انظر الرد على ابن النغريلة اليهودى / ص ١٣٠

(٤) حققه وقدم له سعيد الافغاني / دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر / دمشق ـ بدون تاريخ

التي وردت في كتاب الفصل في الملل والنحل : لابن حزم . (١)

٢٠— رسالتين له اجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، وقد حققهما الدكتور احسان عباس ونشرتا ضمن كتاب (الرد على ابن النغريلة اليهودى) ورسائل أخرى لابن حزم الاندلسي) .

٢١— مسائل اصول الفقه . (بروكلمان : ٦٦٥/١)

٢٢— كتاب في اسماء الله تعالى الحسنى ، وقد اشار اليه الغزالي بقوله : ((وجدت في اسماء الله تعالى كتابا لابي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه)) (٢)

<u>المجموعة الثانية</u> : <u>كتب الدين والعقائد</u> :—

٢٣— الفصل في الملل والاهواء والنحل ، وهو من اشهر كتب ابن حزم في الجدل ومقارنة الاديان ، وهو معروف ومطبوع في خمسة اجزاء تقع في مجلدين ، وقد طبعت الطبعة الاولى منه في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ . وقد ذكر ابن العربي ان هذا المؤلف يقع في ستة مجلدات وانه قرأ منه خمسة فقط (٣) ، ولعل ابن العربي يقصد بقوله ستة مجلدات أي ستة اجزاء .

٢٤— النبذة الكافية في اصول احكام الدين (بروكلمان : ص٦٦٦)

٢٥— رسالة التوفيق على شارع النجاة باختصار الطريق (بروكلمان ص٦٦٦) وقد ذكرها بنفس هذا الاسم المستشرق الاسباني (ميجيل كروث هيرنانديز) في كتابه عن تاريخ الفلسفة الاسبانية (٤) وهي بلاشك نفس الرسالة التي حققها الدكتور احسان عباس ضمن رسائل ابن حزم " المجموعة الاولى " وعنوانها (رسالة التوقيف (وليس التوفيق) على شارع النجاة باختصار الطريق) .

٢٦— اجوبة (كالاجوبة على المسائل المستغربة من البخارى لابن عبد البر) .
جاء في كشف الظنون بعد ذكر كتاب ابن عبد البر (ولابي محمد بن حزم عدة اجوبة عليه) (٥) .

٢٧— الاستقصاء ، ورد ذكر هذه الرسالة في رسالة الزركشي (الاجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة)) (٦)

٢٨— تنوير المقياس . (٧)

---

(١) انظر مقدمة رسائل ابن حزم / د . احسان عباس/ ص " أ "
(٢) نفح الطيب / مج ٦ / ص٢٨٤
(٣) انظر ارشاد الأريب / معجم الادباء) مج ١٢/ص٢٤٦
(٤) M. C. Hernandez.Historia De La Filosofia Espanola p. 246 , Tomo . 1
(٥) رسالة المفاضلة بين الصحابة/ ص٥١
(٦) ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة / ص٥١ نقلا عن رسالة الزركشي / ص٧٩ . طبع المكتبة الهاشمية / دمشق .
(٧) ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة / ص٥٤

٢٩ ـ رسالة في المفاضلة بين الصحابة . وقد حققتها الدكتور سعيد الافغاني وطبعت للمرة الاولى في دمشق سنة ١٩٤٠ ، والطبعة الثانية في بيروت عام ٦٩ وقد افرد لها ابن حزم فصلا كاملا في كتابه الفصل .

٣٠ ـ كتاب الناسخ والمنسوخ . وقد طبع في مصر بهامش تفسير الجلالين ، كما طبع ايضا على هامش تنوير المقباس من تفسير ابن عباس للفيروز أبادي بمصر سنة ١٣٨٠ هـ .

٣١ ـ كتاب اظهار تبديل اليهود والنصارى للتابين التوراة والانجيل ، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل . (تذكرة الحفاظ : ص ٣/١١٤٧ والذخيرة : ق ١/ص ١/١٤٢)

٣٢ ـ الحدود (١) .

٣٣ ـ كتاب في شرح احاديث الموطأ والكلام على مسائله (التذكرة : ٣/١١٥٦) .

٣٤ ـ كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الاسانيد والاقتصار على اصحابهـــا ، واجتلاب اكمل الفاظها واصح معانيها (التذكرة : ٣/١١٥٦) (الذخيرة ١/١/١٤٣)

٣٥ ـ السيرة النبوية . وقد حققه الدكتور احسان عباس والدكتور ناصر الدين الاسد وراجعه احمد محمد شاكر ، ونشر في مصر بعنوان " جوامع السيرة وخمس رسائل اخـــرى لابن حزم " والرسائل الخمس هي :

١ ـ رسالة في القراءات المشهورة في الامصار الاتية مجيء التواتر .

٢ ـ رسالة في اسماء الصحابة رواة الحديث وما لكل واحد من العدد (٢)

٣ ـ رسالة في تسمية من روى عنهم الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهـــم في كثرة الفتيا .

٤ ـ جمل فتوح الاسلام .

٥ ـ اسماء الخلفاء المهديين والائمة امراء المؤمنين .

٣٦ ـ كتاب فيما خالف فيه المالكية الطائفة من الصحابة (٣) .

٣٧ ـ كتاب فيما خالف فيه ابو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء وما انفرد به كـــل واحد منهم .

المجموعة الثالثة : كتب التاريخ والسير :

٣٨ ـ كتاب جمهرة انساب العرب ، ذكره بركلمان ص ٦٩٥ باسم جمهرة الانساب (انساب العرب) وذكره آسين بلاثيوس ، كذلك ، وقد نشره ليفي بروفنسال في القاهـــرة سنة ١٩٤٨ .

٣٩ ـ كتاب الامامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب الى الواجب منهـــا . (الذخيرة : ١/١/١٤٣) وقد اورده بركلمان باسم رسالة في الامامة . (بركلمان ص ٦٩) .

(١) تهذيب التهذيب / ابن حجر العسقلاني / ص ٧/ص ١٨٥ ـ ط ١ ، حيدر أباد ١٣٢٦ هـ
(٢) اوردها بركلمان ص ٦٩ باسم اسماء الصحابة والرواة وما لكل واحد منهم من الاحاديث .
(٣) الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل اخرى / التصدير ص ٥ ، وقد اشار الدكتور احسان عباس الى ان الكتاب المذكور ورد ذكره في الورقة ١٨٠ من رسائل ابن حزم .

٤٠ ـ كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء (بروكلمان) ص ٦٩٥ .

٤١ ـ رسالة في فضل الاندلس وذكر علمائه . وقد حققها ونشرها الدكتور صلاح الدين المنجد بعنوان (فضائل الاندلس واهلها ، وقد ضمنها ابن حزم ثبتا بما ألف الاندلسيون في صنوف الادب والعلوم .

٤٢ ـ فهرست شيوخ ابن حزم : (ذكره ابن خير في فهرسته وقال انه قرأه على شريح بن محمد) (١) .

٤٣ ـ ذكر أوقات الامراء وأيامهم بالاندلس . (بروكلمان ص ٦٩٥) و (الجذوة ص ١٦٨)

٤٤ ـ كتاب اسواق العرب (بركلمان : ص ٦٩٥) .

٤٥ ـ طوق الحمامة في الالفة والالاف . وهذا كتاب مشهور ، وقد طبع مرات عديدة وترجم الى عدة لغات . وطبعات هذا الكتاب وفق ما أورده الاستاذ فاروق سعد هي كالتالي (٢) :

اولا ـ الطبعات العربيــة :

١ ـ طبعة المستشرق D. K. Petrof الاستاذ في جامعة بطرسبرغ مع مقدمة باللغة الفرنسية وحواشي وتعليقات ـ ليدن ١٩١٤

٢ ـ طبعة دمشق ١٣٤٩ هـ ، ١٩٣٠ م

٣ ـ طبعة المستشرق Bercher ، بيرشر بالعربية مع الترجمة الفرنسية بالجزائر / سنة ١٩٤٩ .

٤ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ (سلسلة كتب للجميع ـ طبعة شعبية) مع مقدمة للدكتور فائق الجوهري .

٥ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ مع مقدمة لابراهيم الابياري ، وتحقيق حسن كامل الصيرفي .

٦ ـ طبعة بيروت ١٩٦٨ ، دار مكتبة الحياة .

٧ ـ طبعة بيروت ١٩٧٢ دار مكتبة الحياة ـ تحقيق فاروق سعد

ثانيا ـ الطبعات المترجمــة :

٨ ـ طبعة ترجمة نيكل الى اللغة الانكليزية ، باريس ١٩٣١

٩ ـ طبعة ترجمة ساليه الى الروسيّة ، موسكو / ليننغراد / ١٩٣٣

١٠ ـ طبعة ترجمة فيسفيلر Weisweiler الى الالمانية ـ ليدن ١٩٤١

١١ ـ طبعة ترجمة غبريالي الى الايطالية ـ لاتيرزا ١٩٤٩

١٢ ـ طبعة ترجمة برشية الى الفرنسية .

١٣ ـ طبعة ترجمة غومث Garcia Gomez الى الاسبانية ١٩٥٢

---

(١) الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل اخرى / التصدير ـ ص ٥

(٢) انظر طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد / ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧

المجموعة الرابعة : الفلسفة والمنطق :

٤٦ — مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض ، وقد أورده بلاثيوس في كتابه عن ابن حزم (ص٢٤٧) باسم كتاب مراتب العلوم . وهو بلا شك نفس رسالة في مراتب العلوم التي حققها الدكتور احسان عباس ونشرت ضمن المجموعة الاولى من كتاب " رسائل ابن حزم " التي سيأتي ذكرها بعد قليل .

٤٧ — كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، وقد اورده بلاثيوس في مؤلفه باسم كتاب " التقريب لحدود الكلام (١) ، وهو بلاشك نفس الكتاب ، لان ابن حزم اشار اليه في مؤلفه الكبير " الفصل في الملل والاهواء والنحل " فقال في باب عن ماهية البراهين : ((هذا باب قد احكمناه في كتابنا الموسوم بالتقريب في حدود الكلام)) (٢) ، وذكره في موضع آخر باسم التقريب في ماثية البرهان (٣) ، وقد ذكره الحميدى في الجذوة وصاعد في طبقات الامم . قال الحميدى : " التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، فانه سلك في بيانه وازالة سوء الظن عنه ، وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها احد قبله فيما علمنا " (٤) وهذه التسمية التي أوردها الحميدى هي أدق التسميات واصحها ، لانها هي بعينها مثبتة على الورقة (٥٥) من كتاب التقريب (٥) .

اما صاعد فقال : ((فهمني بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه امثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض اصوله مخالف من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابة ..)) (٦) .

وقد حقق هذا الكتاب ، الدكتور احسان عباس ونشر في بيروت سنة ١٩٥٩ م .

وكان غرض ابن حزم من تأليفه تسهيل علم المنطق وتقريبه من العامة ، لذلك فقد سهل العبارة وأورد الامثلة فيه من محيط القارىء .

٤٨ — كتاب الاخلاق (اخلاق النفس) وهو بلاشك كتاب (الاخلاق والسير في مداواة النفوس) ، الذى وصفه المستشرق بلاثيوس بقوله :

((انه اشبه بسجل يوميات دون فيه ابن حزم ملاحظات أو اعترافات تتصل بسيرة حياته ، وهذه الملاحظات ترد في الكتاب دون ترتيب يقصد به الى التعليم والتربية ، ولم يراع في تنسيقها منطق ، ونحن اذ نقرؤه نجد فيه الوقائع كما سجلها رجل يقظ دقيق الملاحظة ، اثناء تجاربه الواسعة ، وصاغها في قالب مبادىء عامة وحكم)) (٧) .

---

(١) انظر Aben Hazem, Tomo , 1 , P 247

(٢) الفصل ج١ / ص٤٠ ، وج ٥/ص٧٠ (٣) الفصل ج ٥/ ص١٢٨

(٤) جذوة المقتبس/ ص٢٩١ (٥) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه

المقدمة للدكتور احسان عباس (ص" ب " — تحقيق د. احسان عباس / دار مكتبة الحياة — ١٩٥٩ م

وربما يكون هذا الكتاب هو نفسه رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل التي حققها الدكتور احسان عباس ونشرها ضمن المجموعة الاولى من رسائل ابن حزم ، عن المخطوط رقم ٢٧٠٤ بمكتبة شهيد علي بالآستانة ، المكون لكتاب الاصول والفروع . وقد نشرت هذه الرسالة وفق ما أورده الدكتور عبّاس ثلاث مرآت : ـ (١)

١ ـ بعناية محمد هاشم الكتبي (بمصر أو دمشق) سنة ١٣٢٤ هـ .

٢ ـ بعناية الشيخ عمر المحمصاني ، وذكر ان فيها زيادات على الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ .

٣ ـ طبعة الجمالية سنة ١٩١٣ ، ومعها كلمات في الاخلاق لقاسم امين .

وكتاب الاخلاق والسير ، نشر في بيروت سنة ١٩٦١ ومعه ترجمة بالفرنسية للسيدة ندى توميش . (٢)

٤٩ ـ كتاب التحقيق في نقض العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب . وقد ذكره ابن حزم في الفصل في عدة مواضع .

<u>المجموعة الخامسة</u> : <u>رسائل ابن حزم</u> : ـ

آ ـ نكت الاسلام . وقد نشر وترجم الى الاسبانية في غرناطة سنة ١٩١١ ، وقد ذكره ابن العربي فقال ((وقد جاءني رجل بجزء لابن حزم سماه (نكت الاسلام) فيه دواهي ، فجردت عليه نواهي ...) (٣) .

ب ـ الاعتقاد . قال فيه ابو بكر العربي ايضا ((.. وجاء آخر برسالة الاعتقاد فنقضتها برسالة الغرّة ، والأمر أفحش من ان ينتقض ...)) (٤) .

جـ ـ مجموعة الرسائل البالغ عددها خمس عشرة رسالة ، ملحقة بالمخطوط رقم ٢٧٠٤ في مكتبة شهيد علي بالآستانة المتضمن كتاب ابن حزم (الاصول والفروع) أو (كتاب يشتمل على اصول وفروع شتى) وقد وردت تلك الرسائل وفق الترتيب التالي : (٥)

١ ـ رسالة البيان عن حقيقة الايمان .

٢ ـ رسالة في معرفة النفس بغيرها وجهلها بنفسها .

٣ ـ رسالة الدّرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الانسان اعتقاده . وقد زاد بروكلمان " والقول به في الملة والنحلة باختصار الطريق " (بروكلمان ٦ ٦٩)

٤ ـ رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق .

٥ ـ رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي

٦ ـ رسالة في الرد على الهاتف من بعد

٧ ـ رسالة في مسألة الكلب .

---

(١) رسائل ابن حزم / المقدمة / ص (ب)
(٢) نشرته " اللجنة الدولية لترجمة الروائع / بيروت : (١٩٦١)
(٣) ، (٤) تذكرة الحفاظ / جـ٣ / ص ١١٤٩
(٥) انظر مقدمة رسائل ابن حزم / ص " أ " ـ " ب "

٨ — رسالة في الجواب عما سئل عنه سؤال تصنيف ٠

٩ — رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل ٠

١٠ — رسالة في الامامة

١١ — رسالة في ألم الموت وابطاله (ذكرها بروكلمان ص٦٩٦ باسم " فصل هل للموت آلام أم لا " ٠

١٢ — رسالة في أرواح الاشقياء ٠ أوردها بروكلمان ص٦٩٦ باسم (رسالة عن حكم من قال ان ارواح اهل الشقاء معذبة الى يوم الدين) ٠

١٣ — رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور ٠

١٤ — رسالة التلخيص لوجوه التخليص ٠

١٥ — رسالة في مراتب العلوم

ويشير الدكتور احسان عباس الى ان مشتملات المخطوط تنتهي عند هذا الحد دون ان تتم ، إذ كان يجب ان ترد بعد الرسالة الخامسة عشرة " رسالة في الوعد والوعيد وبيان الحق في ذلك ٠٠٠ من السنن والقرآن " كتبها ابن حزم الى الامير ابي الاحوص معن بن محمد التجيبي صاحب المرية (١).

د — رسالة في الرد على الكندي ، وهي مخطوطة المكتبة الاحمدية بتونس ، وتقع بعد كتاب التقريب لحد المنطق وتشغل الاوراق (٩٢ — ١٠٨) (٢)

وقد حقق ونشر معظم هذه الرسائل ، على الوجه التالي :

١ — رسالة في الرد على الهاتف من بعد ٠

٢ — رسالة البيان عن حقيقة الايمان

٣ — رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق

٤ — رسالة مراتب العلوم

٥ — رسالة في الغناء الملهي امباح هو أم محظور

٦ — رسالة في ألم الموت وابطاله

٧ — فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بنفسها (بذاتها)

٨ — رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل

هذه الرسائل الثمانية ، حققت ونشرت في كتاب اسمه " رسائل ابن حزم الاندلسي " (٣).

---

(١) مقدمة رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى /ص (ب)

(٢) مقدمة التقريب لحد المنطق والمدخل اليه /د ٠ احسان عباس /ص

(٣) حققه وعلق عليه وقدم له الدكتور احسان عباس / نشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٥٤ ٠ وقد أشار الدكتور الى تاريخ النشر في مقدمة كتاب " الرد على ابن النغريلة اليهودي — التصدير ص ٥

اما الرسائل التالية :

١ — الرد على ابن النغريلة اليهودى

٢ — رسالة في الجواب عما سئل عنه سؤال تعنيف

٣ — رسالة التلخيص لوجوه التخليص

٤ — رسالة في الرد على الكندى الفيلسوف

هذه الرسائل الاربعة حققها وقدّم لها الدكتور احسان عباس ، ونشرت في كتاب بعنوان " الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل اخرى ، سنة ١٩٦٨ بالقاهرة .

بالاضافة الى هذه الكتب والرسائل التي الفها ابن حزم ، فهناك ردّان له :

الاول : الرد على ابن الافليلي في شعر المتنبي : جاء في الصلة ، في ترجمة عبد الله بن احمد النباهي قوله (ابن بشكوال) : ((وله رد على ابي محمد بن حزم فيما انتقده على ابن الافليلي في شرحه لشعر المتنبي)) (١)

الثاني : رد على اسماعيل بن اسحاق في كتابه الخمس ، وقد ذكره ابن حزم في كتابه الاحكام ، قال : ((ولنا عليه فيه ردّ هتكنا غواره فيه وفضحناه بحول الله وقوته)) (٢) .

وهناك كتاب ذكره ياقوت في معجم البلدان (بربر) سمّاه " الفضائح " وقال : ((ولهم (أى البربر) من هذا فضائح ذكر بعضها امام اهل المغرب ابو محمد على ابن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي في كتاب له سمّاه الفضائح)) (٣) .

هذه كتب ورسائل ابن حزم الاندلسي والتي وردت في مؤلفاته ، وفي كتب التراجم المختلفة ، وقد نشر من هذه عدد غير قليل ، ومع ذلك فلايزال قسم كبير منها مطويّا لم تنكشف عنه صدور المكتبات . وقد أشرت الى المطبوع منها في موضعه ، اما المخطوطة والتي لم تصل بعد فقد جمعها الدكتور احسان عباس واثبتها في تصديره لكتاب الرد على ابن النغريلة اليهودى ، فبلغت عشرون رسالة وكتابا وكلها وردت في التراجم ، وقد ثبّتها ضمن كتبه ورسائله في الصفحات السابقة . هذه المخطوطات من كتب ورسائل ابن حزم هي :

١ — رسالة في الوعد والوعيد

٢ — كتاب كشف الالتباس لما بين اصحاب الظاهر واصحاب القياس

٣ — كتاب الصادع والرادع

٤ — كتاب الجامع في صحيح الاحاديث باختصار الاسانيد .

٥ — كتاب شرح احاديث الموطأ والكلام على مسائله

٦ — كتاب اظهار تبديل اليهود والنصارى للكتابين التوراة والانجيل .

---

(١) الصلة / ابن بشكوال / ص ٢٧٤

(٢) الرد على ابن النغريلة اليهودى / التصدير — ص ٥

(٣) نفس المصدر / ص ٥ . انظر معجم البلدان / ج ١ / ص ١٠٥

٧ ـ كتاب المجلى في الفقه

٨ ـ كتاب الايصال الى فهم كتاب الخصال •

٩ ـ كتاب الامامة والسياسة

١٠ ـ كتاب في اسماء الله تعالى

١١ ـ فهرست شيوخ ابن حزم

١٢ ـ الرد على ابن الافليلي في شعر المتنبي •

١٣ ـ نقض العلم الالهي للرازى

١٤ ـ رد على اسماعيل بن اسحق

١٥ ـ كتاب فيما خالف فيه المالكية الطائفة •

١٦ ـ كتاب ان تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها لا قضاء عليه فيما خرج من وقته •

١٧ ـ ذكر أوقات الأمراء وأيامهم في الاندلس •

١٨ ـ الفضائـــــح

١٩ ـ نكت الاسلام : اشرت في موضعه الى انه نشر وترجم الى الاسبانية سنة ١٩١١ •

٢٠ ـ كتاب فيما خالف فيه ابو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد منهم •

تجدر الاشارة الى آثار ابن حزم الفكرية التي تقدم ذكرها واشار اليها المؤرخون في تراجمهم لابن حزم ، لاتمثل في مجموعها الآ نسبة قليلة من مجموع انتاج ابن حزم الكامل والذى زاد على الاربعمائة مجلد كما تقدم ذكره. هذه النسبة لاتتجاوز ال ١٥ ٪ من مجموع انتاجه .

ولعل هذا النقص الكبير في مصنفاته يعود الى عدة اسباب : —

١ — احراق الكثير من كتبه في اشبيلية وتمزيقها علانية كما روى ذلك ابن حيان (١) .

٢ — ضياع الكثير من مؤلفاته في النثر والشعر والاداب بصفة عامة ، اذ لم يصلنا من آثاره في الاداب والشعر الا القليل علما بأن الحميدى ذكر انه جمع شعر ابن حزم على حروف المعجم (٢) ، وله قصيدة طويلة بلغت ابياتها (١٤٧) بيتا أجاب بها ملك الروم " نقفور " عن رسالته التي ارسلها الى المسلمين يهدد ويتوعد (٣) .

هذا ويعلل ابن حزم نفسه ضياع آثاره الادبية الى اتلاف صديق له جميع ماكتبه به من نثر وشعر (٤) . وابن حزم صادق في هذا ، لانه اذا اخذنا في الاعتبار ان المقاطع الصغيرة من الشعر المدوّنة في كتابه طوق الحمامة هي من قصائد طوال في الاصل ، ادركنا مبلغ الضائع من شعره ، والذى في طوق الحمامة يقرب من الالف بيت من الشعر ، بمعنى ان قصائد ابن حزم كاملة لاتقل عن عشرة آلاف بيت من الشعر في موضوع واحد هو الحب — كما قدرها الدكتور سعيد الافغاني — (٥) .

٣ — احتمال وجود مؤلفات له في غير قرطبة الفها خلال تجواله بشرق الاندلس وضياعها (٦) .

ان أهمية مؤلفات ابن حزم لايكمن في كثرتها فقط ، بل في نوعيتها ، وما تضمنته من موضوعات لم يسبقه احد اليها ، وان ما أورده المستشرق الاسباني بالنثيا في وصف قيمة ابن حزم الفكرية وما خلفه من انتاج ضخم ، لدليل صريح على عبقرية هذا العالم وبلغ عطائه . يقول بالنثيا : ((.. وهو من افذاذ الاعلام المعدودين في تاريخ الاندلس ، وان المتأمل في مؤلفاته ... ليرى بوضوح ان ذلك الانتاج الهائل لايمكن ان يصدر الاّ عن حضارة بلغت من التقدم مبلغا عظيما ، وذلك التحليل النفسي الدقيق الذى ينجلي في كتابه طوق الحمامة وهذه الملاحظات الشخصية النافذة على الرجال واخلاقهم التي يبديها في كتابه الخصال ، ذلك كله يتحدث عن بيئة ذات حضارة عالية ، وأما تاريخ الاديان الذى ألفه باسم الفصل في الملل والنحل فقد سبق اوروبا النصرانية بخمسة

---

(١) انظر المبحث بعنوان مصنفاته / ص٦٣

(٢) انظر / ص ٤٥ من هذا المبحث

(٣) طبقات الشافعية / السبكي / ج ٢ / ص١٨٤ — ١٨٩ ، ط ١

(٤) طوق الحمامة / ص ٢٦٤ المطبعة الحسينية المصرية

(٥) ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة / القسم الاول / ص٦

(٦) انظر معجم الادباء / مج ١٢ / ٢٤٣ : يقول الوزير ابو محمد بن العربي : ((ربما كان للامام ابي محمد بن حزم شيء من تواليفه في غير بلده في المدة التي تجول بها بشرق الاندلس ، فلم اسمعه ، ولي بجميع مصنفاته ومسموعاته اجازة منه مرات عدة)) .

قرون ، كما يقول بحق استاذى بيجيل آسين بلاثيوس ، لان تاريخ الاديان لم يعرف في الغرب الا في منتصف القرن التاسع عشر ...)) (١).

بعد هذا العرض لمؤلفات ابن حزم وأهميتها ، لابد من التعرف على الاسلوب أو الطريق التي اتبعها في البحث والتاليف فانتج هذا العدد الهائل من المؤلفات وهذا موضوع المبحث التالي انشاء الله .

x+x+x+x+x+x+x+x+x+x+x+xx

x+x+x+x+x+x+x+x

x+x+x+x

(١) تاريخ الفكر الاندلسي / ص١٤ ، المقدمة

٢ — طريقته في التأليف : —

اتبع ابن حزم في تآليفه خطّة واضحة هي اقرب ماتكون من الخطّة أو المنهج الذى يسير عليه الكتّاب والمؤلفون في العصر الحاضر ٠

فالمطلع على مؤلفاته — على كثرتها — يجد ان أيا منها لايخلو من مقدّمة يشرح فيها موضوع بحثه والدوافع التي حفزته لمثله ، وخطته في البحث والغرض الذى يرمي اليه من وراء تأليفه ٠ علاوة على ذلك فانه يبين المصادر التي يعتمد عليها ، ويحذّر من المصادر التي يرقى اليها الشك والظن ٠

يقول ابن حزم في مستهل رسالته طوق الحمامة التي ألفها بناء على رغبة صديق له طلب منه تصنيف رسالة في الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه ، مبينا المصادر التي اعتمد عليها في تأليف هذه الرسالة : ((والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدّك والاقتصار على ما رأيت ، أو صحّ عندى بنقل الثقات ، ودعني من اخبار المتقدمين والاعراب فسبيلهم غير سبيلنا ، وقد كثرت الاخبار عنهم ، وما مذهبي ان انضي مطيّة سواى ، ولا اتحلى بحلي مستعار ، والله المستغفر ، والمستعان لا ربّ غيره)) (١) .

وهذا مانلاحظه كذلك في كتابه الموسوم بالفصل في الملل والاهواء والنحل حيث استهلّه بمقدمة ، او بما كان يسمى بـ (خطبة الكتاب) بيّن فيها الاسباب التي دفعته لتأليفه ، ثم عيّن خطّته في التأليف والفصول التي سيتكلم فيها ، والمسائل التي سيدلي برأيه فيها ويناقشها ٠ وكذلك الحال في رسالته في الرد على ابن النغريلة اليهودى الذى ألّف كتابا في بيان تناقض كلام الله عز وجل في القرآن ٠

يبدأ ابن حزم تلك الرسالة بشرح واف للدوافع تأليفه لها فيقول ، مخبرا عن الجهد الذى بذله في سبيل الحصول على نسخة من كتاب هذا الرجل اليهودى :
((فلما اتصل بي امر هذا اللعين لم أزل باحثا عن ذلك الكتاب الخسيس لاقوم فيه بما اقدرني الله عز وجل عليه من نصر دينه بلساني وفهمي ، أو الذب عن ملّته ببياني وعلمي ٠٠٠ فاظفرني القدر بنسخة ردّ فيها عليه رجل من المسلمين ، فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الرّاد عن هذا الرذل الجاهل ، وبادرت الى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته ٠٠٠)) (٢) .

واما رسالته في المفاضلة بين الصحابة ، فيبدأها كذلك بتمهيد يبيّن فيه معنى التفضّل والمفاضلة ، وعرض الآراء المختلفة في ذلك ووجوه التفاضل وانواع الفضل ، ليتخذ من ذلك خطّة يبني عليها احكامه في تفضيل شخص على آخر (٣) .

---

(١) التوطئة / ص٥٤
(٢) الرد على ابن النغريلة اليهودى / ص٤٦/٤٧
(٣) انظر مقدمة الرسالة / ص١٦٩ — ١٨٤ — تحقيق د ٠ سعيد الافغاني ٠

وكما يحرص على بدء مؤلفاته بمقدمة يشرح فيها دوافع التأليف والجهد الذى بذلك ، والغرض الذى يرمي اليه ، فانه كان يحرص على انهاء الكثير من رسائله وكتبه بخاتمة يلخص فيها ما جاء في متن المؤلف ، مما يعطي المطلع على المقدمة والخاتمة فكرة واضحة عن مضمون الكتاب . وهذه الخطة هي بعينها التي يتبعها الباحثون في العصر الحاضر في ابحاثهم ومؤلفاتهم ، وفق ما يسمونها (المنهجية في البحث) .

وهكذا جاءت مؤلفات ابن حزم وفق خطة مرسومة ومنهج واضح . ولا شك ان هذا الوعي المنهجي في التأليف وتلك الكيفية التي يعرض فيها خطته في البحث تجعل القارئ لاى من مؤلفاته يحس وكأنه يقرأ " ((منهج دراسة علمي لباحث معاصر قد احاط بمناهج البحث الحديثة وملك ناصية اصولها وأساليبها)) (١) .

وما تبويبه لمواضيع كتابه طوق الحمامة ، والفصل في الملل والنحل ، والتقريب لحد المنطق وغيرها الا انتاج هذا الوعي المنهجي . يقول في تبويب كتابه طوق الحمامة ((فجعلناها — أي الابواب — على مباديها الى منتهاها واستحقاقها في التقدم والدرجات والوجود ، ومن اول مراتبها الى آخرها ، وجعلنا الضد الى جنب ضده ، فاختلف المساق في ابواب يسيرة والله المستعان)) (٢) .

هذا ويغلب على اسلوب ابن حزم الاطناب بدل الايجاز ، فهو لا يكتفي الا بالقول المسهب ، وربما كرر بعض معانيه ، ولا مانع من ان يذكر المعنى الواحد في كتاب واحد في مواضع كثيرة ، وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنحل .

وبسبب هذا الاطناب جاءت كتبه بيّنة واضحة لا غموض فيها ولا بها لبس والمعاني ناصعة مكشوفة ، قريبة . ويمكن القول انه كان لابن حزم اسلوبين في التأليف : اسلوب علمي واسلوب أدبي .

اما الاسلوب الادبي فهو من النثر الفني الذى يقصد به الصور البيانية التي تتكون منها القطعة الادبية النثرية مع جمال العبارة ، وان أوضح مثل على الاسلوب عند ابن حزم نجده في كتابه طوق الحمامة ، وفي رسائل اخرى كتبها ، وانقل فيما يلي قطعة من نثره الجميل حيث يقول في طوق الحمامة :

((تنزّهت انا وجماعة من اخواني من اهل الادب والشرف الى بستان لرجل من

---

(١) طوق الحمامة / ص٣٦ — المقدمة بقلم فاروق سعد

(٢) نفس المصدر / التوطئة / ص٥٨

اصحابنا ، فجلنا ساعة ، ثم انثنى بنا القصود الى مكان دونه يتمنى ، فتمددنا في رياض اريضة وارض عريضة للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بين جداول تطرد كأباريق اللجين واطيار تغرد بالحان تزرى بما أبدعه معبد والغريض ، وثمار مهدلة قد ذللت للايدى وتدلت للمتناول ، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها فتتصور بين ايدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة ..... ، في يوم ربيعي ذى شمس ظليلة ، تارة يغطيها الغيم الرقيق والمزن اللطيف وتارة تتجلى ، فهي كالعذراء الخفرة والخريدة الخجلة تتراءى لعاشقها من بين الاستار ثم يغيب فيها حذر عين مراقبة)) (١) .

وكذلك نجد في وصفه لدوره بقرطبة بعد ان اخبره بعض الزوار بخرابها ودمارها (٢) ، مثالا واضحا على تمكنه وقدرته على صياغة الالفاظ باسلوب فني دقيق ، لا لبس فيه ولا غموض .

اما اسلوبه العلمي ، فيمتاز بجودته من الناحية العربية ، حيث الالفاظ متآخية ومفهومة ، والاسلوب مستقيم ، وسنرى في الباب الثالث ، وعلى الاخص في الفصل الثالث مدى استخدامه للاسلوب الرياضي والطبيعي في تفسير الظواهر النفسية كما هو الحال في تفسيره للزمان والمكان حيث استعان واستخدم التفكير الرياضي .

وهكذا جاء اسلوب ابن حزم العلمي واضحا ، لاغموض فيه ولاتعقيد ، وهذا الوضوح يرجع الى الاسباب التالية :

١ — الاطناب بدل الايجاز .

٢ — استيلاؤه على المعاني التي يكتبها واستيعابه للموضوع ، بمعنى انه يكتب كتابة الناهم الهاضم للموضوع الذى يكتب فيه .

٣ — حسن تقسيم كتابته وحصر موضوعاتها ، وتجزئتها . فهو لايدخل في موضوع ما ليس فيه ، ولايدخل في جزء من موضوع ما يكون جزءا من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه ، واذا كانت فكرة بموضوعين ذكرها في الموضوعين (٣) .

والان يجدر بنا التعرف على تلاميذ ابن حزم واتباعه ممن أعجبوا بمنهجيته وعلمه ، واتبعوا ظاهريته ، وذلك موضوع المبحث التالي انشاء الله .

---

(١) انظر طوق الحمامة / ص ٢٣١ — ٢٣٢

(٢) = = = / ص ٢٢٠ — ٢٢٣

(٣) ابن حزم / حياته وفقهه / محمد ابو زهره / ص ٢٠٨

ج - مدرسة ابن حزم وتلاميذه

بالرغم مما لاقاه ابن حزم من عنت الفقهاء واضطهادهم له وتحريضهم العامة ضده ، فقد كان له اشياع كثيرون ، وقرأ عليه رهط جم من التلاميذ الذين بفضلهم وصل الينا ما وصل من مؤلفات ابن حزم " استاذهم " ، فكانوا بذلك المثل مثال الوفاء من التلميذ لاستاذه .

ومن الذين اكثروا الرواية عنه جدا ، تلميذه ابو عبد الله الحميدى صاحب جذوة المقتبس ، والأماني الصادقة في التاريخ ، والجمع بين الصحيحين في الفقه ((وقد كان من المعجبين باستاذه ابن حزم ، واخذ على عاتقه نشر مذهبه بالمشرق ، ويقال انه كان بمكة سنة ٤٤٨ هـ واخذ عنه رواة الحديث بمكة ومصر وافريقية والشام والعراق ، ثم استوطن بغداد)) (١) .

ومن تلاميذه كذلك ابنه الفضل ابو رافع ، والامام الوزير ابو محمد ابن العربي الذى صحبه سبعة اعوام وقرأ عليه اكثر تصنيفاته ، قال :-

((صحبت الامام ابا محمد علي بن حزم سبعة اعوام ، وسمعت منه جميع مصنفاته ، حاشا المجلد الاخير من كتاب الفصل وهو يشتمل على ستة مجلدات من الاصل الذى قرأنا منه ، وقرأنا من كتاب الايصال اربعة مجلدات من كتاب الامام ابي محمد بن حزم سنة ٤٥٦ ، ولم يفتني من تأليفه شيء سوى ما ذكرته من الناقص وما لم اقرأه من كتاب الايصال ...)) (٢) .

ومن الذين سمع عليه ودافع عن مذهبه الظاهرى ، علي بن سعيد العبدرى الذى اخذ عنه الفقه واتّبع المذهب الظاهرى لما حلّ ابن حزم جزيرة ميورقة ، وكذلك محمد بن سريح المقيرى الذى يعتبر آخر من روى عنه (٣) .

ومن بين الذين رووا عنه ، ولداه : ابو اسامة يعقوب ، وابو سليمان المصعب .

أما اتباعه الذين امتدحهم في كتبه ورسائله ودعا لهم ، لمنافحتهم عنه ومؤازرتهم له ، فمنهم : القاضي ابو المطرف عبد الرحمن بن احمد بن بشر ، وابو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرؤوف الحكم ، قال فيهم : ((وما اعد مني من مخالفي مقالتي من يذود عني ويذبّ عن حوزتي أشدّ الذبّ ، واني لادعو الله لهم مدى عمرى ، اولهم القاضي ابو المطرف عبد الرحمن بن احمد بن بشر (٤) ، وابو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرؤوف الحكم - نوّر الله وجهيهما ، وجازاهما بأفضل سعيهما ، فلقد قام لي منهما مايقوم من الاخوة المحبين ، ثم ابو العاصي حكم بن سعيد غفر الله ذنبه ... فانه أبلى في

---

(١) ابن حزم - المفكر الظاهرى الموسوعي - /د . زكريا ابراهيم / ص ٥١

(٢) معجم الادباء / مج ١٢ / ص ٢٤٢

(٣) نفس المصدر / مج ١٢ / ص ٢٥٢

(٤) توفي ابو المطرف عام ٤٢٢ هـ ، ولاه علي بن حمود القضاء سنة ٤٠٧ هـ وبقي حتى سنة ٤١٩ هـ . انظر ترجمته في جذوة المقتبس / الحميدى / رقم ٥٨٨)

جانبي أتمّ بلاء ، وما قصّر يونس بن عبد الله بن مغيث شيخنا (١) ، نضر الله وجهه ... ولقد بلغ ابو جعفر احمد بن عباس (٢) من ذلك الغاية القصوى ، واستئثار الاجر الجزيل والذكر الجميل ... ثم الكاتب الفاضل ذو المآثر العالية ابو العباس (٣) المشفوف بالعلم ...)) (٤) .

ذكر ابن حزم من مؤيديه والمعجبين بمذهبه الظاهرى ابا احمد بن عبد الرحمن بن خلف المعافرى الطليطلي المعروف بابن الحوّات ، وهو الذى كتب اليه ابن حزم رسالته (البيان عن حقيقة الايمان) ردّا على رسالة منه اورد ها عليه صديقه ابو عبد الله محمد بن الحسن ، قال ابن حزم في مستهل رسالته له :

((... حمدت الله عز وجل على ماذكرته فيه من حسن معتقدك لي ، فهذا الذى يلزم بعضنا لبعض ، فنحن غرباء بين المتعصبين على من سلم لهم دنياهم ليسلم ليسلم له دينه ، ووقفت على قولك فيه ، انه لولا خوف المشغبين وما دهينا به من تروس الجاهلين لكتبت اقوالك ومذاهبك ونشتها في العالم ، وناديت عليها كما ينادى على السلع)) (٥) .

ولقد بلغ تمسك اتباعه بمذهبه والذود عنه ان الّفوا فيما بينهم فرقة عرفت بالحزميّة ، واصبحت تمثل فيما بعد مذهبا قائما بذاته حل محل المذهب الظاهرى ، كان من اعضائها ممن اخذوا عنه مباشرة صاعد الطليطلي ، والفقيه المحدث ابن عبد البر ، وابو النجاة ، وسالم بن احمد بن فتح القرطبي الذى ارتفع بنفسه عن طريق الدراسة من رتاء بسيط الى كاتب امير ، واجتهد في اذاعة نسخ مؤلفات ابن حزم ، وكذلك شريح محمد بن شريح الرعيني المقرىء المحدّث (٦) .

---

(١) توفي ابن مغيث سنة ٤٢٩ هـ ، وكان قد تولى القضاء بعد ابي المطرف .

(٢) كان كاتبا بارعا في اللغة معروفا بحبه الشديد لجمع الكتب وبخله بها ، بلغ مرتبة الوزارة ثم قتله باديس بن حبوس سنة ٤٢٧ هـ (انظر رسالة البيان عن حقيقة الايمان ضمن رسائل ابن حزم / ص٢٣ / الحاشية)

(٣) هو احمد بن رشيق الكاتب الذى سبق في صناعة الرسائل وشارك في سائر العلوم ومال الى الفقه والحديث . انظر : رسائل ابن حزم ٨ رسالة البيان عن حقيقة الايمان (ص٢٣) الحاشية ، انظر الترجمة في الجذوة / ص٢٠٧

(٤) نفس المصدر السابق /ص ٢٣

(٥) نفس المصدر / ص ٢١

(٦) تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٢٣٨

وهكذا كما كان لابن حزم خصوم فقد كان له أتباع ومؤيدون ، وان هم كانوا اقل من الخصوم في حياته . وهذه ولا شك سمة من سمات العبقرية التي جعلت مجالس العلم واقطاب الفكر معسكرين أنصارا وخصوما ، فملأ بذلك الاندلس حركة فكرية عنيفة آثارهـا سلبية وايجابية .

هذا وان حيوية ابن حزم وآراءه في الظاهرية لم تنقطع ، بل بقيت مستمرة تعمل عملها بعده زمنا طويلا . فلقد انفتح الباب على مصراعيه امام مذهب ابن حزم بعد قرنين من وفاته لينتشر في الاندلس من جديد ويصبح له اتباع كثيرون ، وليصبح ابن حزم مـن اكثر العلماء ذكرا في مجالس الرؤساء وعلى السنة العلماء . روى المراكشي في المعجب شيئا من اخبار ابن حزم فقال : ((... وانما اوردت هذه النبذة من اخبار هذا الرجل تا لعة للنسق ... لانه اشهر علماء الاندلس اليوم ، واكثرهم ذكرا في مجالس الرؤسـاء وعلى السنة العلماء ، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهـــر ، ولم يشتهر به قبله عندنا أحدٌ ممن علمت ، وقد كثر أهل مذهبه واتباعه عندنا بالاندلس اليوم)) (١) .

من الناحية الاخرى فقد ظهر له خصوم بعد وفاته ، فهذا القاضي ابو بكر بـن العربي المتوفي سنة ٥٤٦ هـ اى بعد وفاة ابن حزم بقرن من الزمان تقريبا ، من أشدّ خصوم ابن حزم وانكاره ، وقد اخذ على عاتقه — كما يدّعي — الكشف عن اباطيل ابن حزم ، فألف كتبا ورسائل في الرد على ابن حزم ، كردّه على كتاب ابن حزم " نكت الاسـلام " وقد تقدم ذلك في مبحث مصنفات ابن حزم .

هكذا كان ابن حزم مدرسة في حياته ومدرسة بعد وفاته ، حمل اصحاب العلم والفكر على الردّ عليه أو الانتصار له ، وهذا غاية مايؤثره ذو رسالة سامية من الاثار .

---

(١) المعجب / المراكشي / ص ٩٦ / تحقيق محمد سعيد العريان — طبع لجنـة احياء التراث الاسلامي ١٩٦٣ .

الباب الثاني

المعرفة

xxxxxxxxxxxx

xxxxxxx

xxx

تمهيـــــد : —

انطلاقا من التلازم الموجود بين المعرفة والمنهج الموصل اليها ، حيث لا معرفة بدون منهج ، ولما كانت غاية البحث — أى بحث — القصوى هي تحرّى الحقيقة في شتى مراتبها ، فقد جعلت الفصل الاول من هذا الباب خاصا بالمنهج ، وأدرجت تحتـــه المباحث التالية : —

المبحث الاول بينّت فيه أهمية المنهج وضرورته لكل باحث غايته الوصول الى حقيقة المعرفة ، بعد ان بينت معنى المنهج لغة واصطلاحا .

اما المبحث الثاني فقد حاولت فيه استجلاء المنهج الذى اتّبعه ابن حزم وقـــد فرّعته الى ثلاثة فروع ، خصصت الاول لمنهاجه في علوم الدين ، والثاني لمنهاجه العقلي الذى كان ينتهجه في الحالات التي يضطر فيها الى الاعتماد على العقل المجرّد . اما الفرع الثالث فيدور حول منهجه الذى اتّبعه في مجادلاته ومناظراته مع الفقهاء من المسلمين .

بعد ذلك انتقلت الى الفصل الثاني ، وقد خصصته للمعرفة ، بيّنت فيه طبيعـة المعرفة وموضوعها ووسائلها الموصلة اليها ، ثم حدود المعرفة عند ابن حزم ، مستأنسـا بآراء بعض الفلاسفة والمفكرين ممن جاورا من قبله ومن بعده ، اظهرت خلاله مدى التوافق بين آراء ابن حزم وآراء غيره من الفلاسفة واختلافها عنها .

بعد ذلك استعرضت عددا من مواقف ابن حزم النقدية ، والوسائل التي اتبعها والاسس التي بنى عليها نقده لآراء الآخرين . وقد ختمت الفصل ببحث نظريته في تصنيف العلوم النظرية منها والعملية .

اما الفصل الثالث فقد تضمن اربعة مباحث :

الاول عن آراء ابن حزم في المجتمع الانساني والاسس اللازمة لقيام اى مجتمع في كل زمـــان ومكان ، اما الثاني فكان عن آراء ابن حزم في القيم الاخلاقية ، أتبعته بالمبحث الثالــث الخاص بآرائه التربوية ، التي بناها على أساس من الشريعة الاسلامية باعتبارها القاعـدة المثلى لتربية النشيء ، وخلق جيل يمكنه ان يأخذ على عاتقه بناء مجتمع تسوده الفضيلة ، وينبذ الرذيلة ، ويشيع الطمأنينة بين ابنائه .

اما المبحث الرابع فجاء عن آراء ابن حزم في الحب والجمال .

وختمت الباب بنتيجة ضمنتها خلاصة ماجاء فيه ، مبينا أهم مايميز تفكير ابن حزم ، والاسس التي ارتكز عليها في بناء آرائه في المعرفة ، وآرائه في المجتمع الانساني .

الفصل الثالث

المنهج

آ ـ أهمية المنهج في البحث :

من معاني المنهج في اللغة[1] الطريق ، أو الطريق الواضحة ، أو الخطة المرسومة ، ومن معاني الطريقة ، السيرة ، والمذهب ، والشريعة . وهذه المعاني تعتبر من القواعد الملتزمة سواء في الدين أو الفلسفة .

ومن تعريفاته انه ((هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو عمل شيء ، أو في تعليم شيء طبقا لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول الى غاية معينة))[2] .

وبناء عليه فانه لابد لكل فيلسوف أو مفكر من الالتزام بقواعد منهج أو طريقة في البحث يرسمها لنفسه في سبيل الوصول الى غايته متجنبا بذلك بذل جهود دون جدوى فيما لو سار في بحثه دون منهج واضح جلي .

وهذه الاهمية للمنهج فطن لها المفكرون والفلاسفة منذ القدم ، واكدوا ضرورة الالتزام والسير وفق منهج في كل بحث يراد له النجاح . فهذا افلاطون الفيلسوف اليوناني يرجع العلة في خطأ النتائج التي توصل اليها الفلاسفة القدماء حول اسرار الكون الى عدم اتخاذهم قبل البحث مناهج واضحة يسيرون عليها[3] ، ((... ولو انهم فعلوا ذلك لحاسب كل واحد منهم نفسه امام منهجه على الغاية التي اتجه اليها ... بل لو كان لديهم منهج للبحث لارشدهم انه قبل ان يبحثوا عن العالم وماهيته الاولى يجب عليهم ان يبحثوا عن العقل .. ليعرفوا ان العقل هو الذى يحكم على كل شيء))[4] .

---

(١) لسان العرب / ابن منظور / ج٣ ، ص٢٠٦ ـ حرف الجيم /فصل النون/ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر .

(٢) ديكارت/د . عثمان امين/ ص٩٧ ، حاشية ـ طبعة ٤ ـ مكتبة القاهرة الحديثة .

(٣) انظر : فيدون /افلاطون / ص١٠١ ـ ١٠٦ / ترجمة د . علي سامي النشار وعباس الشربيني ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٥ . يقول افلاطون على لسان سقراط : (.. ولكن اذا تعلق بعضهم بالقضية في ذاتها (أى قضية التي يرجعون الطبيعة الى اسباب مادية) فانه هو ذلك الذى تدعه جانبا .. ثم عندما يحين الوقت لكي تفسر هذه القضية في ذاتها فانك تفسرها بالطريقة نفسها ، بان تتبع هذه المرة قضية اخرى كأساس تلك التي من جميع القضايا ، تجد فيها عند رجوعك الى اصلها اكبر قيمة وذلك حتى تصل الى نتيجة ما مرضية ، ولكنك لن تتعثر في الارتباكات التي يقع فيها المجادلون لانك لن تتحدث عن المبدأ ، وفي الوقت نفسه عن النتائج التي هو منشؤها بشرط ان تكون راغبا في اكتشاف شيء مايكون حقيقة ، وهذا في الواقع كما يبدو هو الشيء الذى لايتحدث عنه هؤلاء الناس بالمرة ولا يهتمون بما يعنينا) .

(٤) المعرفة عند مفكرى المسلمين /د . محمد غلاب / ص١٦٨ ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

أما ديكارت ، فقد بلغ تمسكه بالمنهج واهتمامه به ، ان اشار على الباحث عن الحقيقة بدون منهج واضح ، العدول عن التماس هذه الحقيقة ، حتى لا يستنفذ قواه في جهود ضائعة ، يقول في ذلك : ((خير للانسان ان يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج)) (١) .

وقبل ديكارت أكد الغزالي على الامان من الخطأ والبحث عن العلم اليقيني فقال : انما مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ، ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين ...)) (٢) .

وتجدر الملاحظة هنا ، ان المنهج ليس وقفا على الفلاسفة فقط ، بل هو ضروري لكل باحث يبحث عن الحقيقة في أي مجال كان ، حتى انه اصبح معيارا ، أو مقياسا للعبقرية العلمية والادبية ، ومنبعا للابداع والابتكار . يقول العلامة عبد الله العلايلي ((وربما كانت الطريقة أهم ما في العبقرية ، لأنها تحضّ على منهج في الفكر ، لا يلبث حتى يغدو ضابطا ثابتا يمدّ الاحياء والافكار بألوان جديدة ، ويغريهم بأشياء من الخلق والابتكار)) (٣) .

هذه المكانة الرفيعة التي احتلها المنهج منذ القدم في تحصيل المعرفة ويؤكدها تقدم العلم الحديث ، الذي تثبت كشوفاته ومخترعاته ان في الكون نظاما وان الاهتداء الى مفاتيح هذا النظام وقواعده منبع المعرفة ، وان المعرفة في كل الحقول ثمرة الاهتداء الى النظام (٤) ، وهكذا ((تتضح قيمة المنهج كلما تقدم العلم)) كما يقول الدكتور عبد الكريم اليافي (٥) .

وعلى هذا فان العالم وما يتخلله من حركات ، لابدّ يخضع لنظام محكم وقوانين ثابتة ، وان معرفة اسرار هذه الحركات لن يتوصل اليها ما لم يكتشف كنه ذلك النظام (٦) ، ((وانما عجز العلماء عن معرفة الحكمة في حركة الكون بمن فيه فلقصورهم عن اكتشاف النظام الهدفي ووقوفهم عند السببية القاصرة)) (٧) .

واذا كان الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا يرجعون الفضل في معارفهم اليقينية التي توصلوا اليها الى المنهج الواضح الذي ساروا عليه ، فيجدر بنا القول

---

(١) مقالة الطريقة ، ديكارت / ص ١١ / ترجمة د . جميل صليبا — اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية ١٩٥٣ . يقول ديكارت ، اول شيء يجب على الفيلسوف ان يقوم به هو في البحث عن طريقة قويمة توصله الى المعرفة اليقينية ...

(٢) المنقذ من الضلال / الغزالي / ص ٦١ — تحقيق عبد الحليم محمود ١٩٥٥

(٣) معرفة الله والمكزون السنجاري /د . اسعد علي /ج ١/ص ٤٨ ، دار الرائد العربي — بيروت ١٩٧٢ .

(٤) نفس المصدر /ص ٤٤٨

(٥) و (٦) نفس المصدر /ص ٤٤٨

(٧) نفس المصدر /ص ٤٤٩ ، نقلا عن أينشتاين /د . محمد مرحبا .

ان فوائد المنهج ليست وقفا على الحقائق الدنيوية ، بل تتعداها الى المعرف الاخروية فهذا المكزون السنجارى ـ الامير الصوفي ـ قد وضع لنفسه منهاجا سار عليه لمعرفة الله ، والتزم به بدقة متناهية ، حتى كان المنهج بالنسبة له ((هو المشكلة والاساس لان طلب العلم واجب افترضه الله على كل انسان ، ولابدّ لطالب العلم من معلّم ولابدّ للمعلم من طريقة تعليم مهما اختلفت مراتب العلم حقيقة ومجازا ، وخصوصا في العلوم الخفية التي هي معرفة الله ...)) (١).

أما ابن حزم القرطبي ، فانه يعطي المنهج الاولوية في تحصيل المعارف ، والتحقق من صحتها وتجنّب الخطأ فيها . ومن أقواله في هذا المعنى :

((واذا ورد عليك خطاب بلسان ، أو هجمت على كلام في كتاب ، فايّاك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة ، قبل ان تتيقّن بطلانه ببرهان قاطع واينما فلاتقبل عليه اقبال المصدق به المستحسن اياه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع فتظلم كلا الوجهين بنفسك ، وتبعد عن ادراك الحقيقة ، ولكن اقبل عليه اقبال سالم القلب عن النزوع عنه والنزوع اليه ، ولكن اقبال من يريد حظ نفسه في فهم ماسمع ورأى ليزيد به علما وقبوله ان كان حسنا أورده ان كان خطأ فمضمون ذلك ...)) (٢).

فتحصيل المعارف اليقينيّة لايجوز بالتلقي فقط كما لايجوز رفض علم لمجرّد المكابرة ، انما الواجب على طالب العلم أن يقبل عليه بهمّة ، واضعا نصب عينيه هدفا واحدا وهو معرفة الحقيقة ولاشيء غيرها . وعليه ان يتفحص ما يعرض عليه من معلومات ويقلّبها ليكون قبوله لها أو رفضه اياها عن قناعة تامة ومعرفة يقينية بصحتها أو غلطها .

انطلاقا من هذا المفهوم لاهمية المنهج ، فستتعرّف على المنهج الذى اتبعه ابن حزم في تحصيل معارفه الدنيوية منها والاخروية ، وهذا موضوع المبحث التالي انشاء الله .

---

(١) معرفة الله والمكزون السنجارى / ص ٤٩ من المجلد الاول

(٢) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن حزم / ص ١٢٢ .

ب — منهج ابن حزم الاندلسي

آ — منهاجه في علوم الدين : —

كان لتحول ابن حزم الى المذهب الظاهرى بعد ان كان شافعيا اثر كبير في معارفه الدينية وفقهه الاسلامي لاخذه بظاهر النصوص القرآنية ، والاحاديث النبويّة في احكامه ، ورفضه محاولة التخلص من تلك الاحكام لا بتأويل ولا تحليل سواء كان ذلك في العقائد أم الاحكام العملية .

وبناء على ذلك فقد تشدد في رفض التقليد الى حدّ المنع ، فطالب كل فرد من افراد الامة بالاجتهاد كل حسب طاقته مسويّا في ذلك بين العامّي والعالم ، يقول في ذلك : ((لا يحلّ لاحد أن يقلّد أحدا حيّا أو ميّتا ، وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته ، فمن سأل عن دينه فانما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين ، ففرض عليه ان كان اجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه في الدين ... فاذا دلّ عليه سأله ، فاذا افتاه قال له : هكذا قال الله عز وجل فان قال له نعم ، اخذ ذلك وعمل وان قال له : هذا رأيي أو هذا قياس أو هذا قول فلان ... أو سكت أو انتهره أو قال : لا ادرى ، فلا يحل له أن يأخذ بقوله ، ولكنّه يسأل غيره ... ومن ادّعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادّعى الباطل ...)) (١) .

وهكذا يوجب ابن حزم على كل فرد من افراد الامة ضرورة البحث والتأكد والمطالبة بالبرهان ، وعدم قبول ما يعرض عليه من احكام دون مناقشة أو استفسار يطمئن على صحة ذلك الحكم . وابن حزم في هذا يستند الى النصوص القرآنية واجماع الامة المتيقن (٢) ، ويرى ان كل ما اختلفت فيه العلماء يتضح بارجاعه الى احكام القرآن والسنن المسندة الى الرسول الكريم ، فيقول : ((فلابد لمن اراد الوقوف على الحقائق في ذلك من الوقوف على ما أوجبه القرآن وصحّ به الاجماع . والحق يتبين فيما اختلف فيه العلماء بالرجوع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه من احكام القرآن والسنن المسندة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ...)) (٣) .

ويرد ابن حزم على القائل بان البرهان قد يعارضه برهان آخر أقوى حجة وبيانا ، بان ذلك لا يجوز لان الحق لا يمكن ان يكون شيئين مختلفين ، فيقول : ((والحق مبيّن في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة الى أول الحس والضرورة والحق يسير في العمل بالرجوع الى القرآن الذى اتفقت عليه الفرق والى الاجماع المتيقّن)) (٤) .

---

(١) المحلى ابن حزم /جـ١/ص٦٦ــ٦٧ ، ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٧ هـ

(٢) من النصوص القرآنية قوله تعالى : ((اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون) ٧/٢ ، اما الاجماع ((فقد صح اجماع جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم ، واجماع جميع التابعين .. عن الامتناع والمنع من ان يقصد منهم احد الى قول انسان منهم أو ممن قبلهم فيأخذه كله)) .

(٣) (٤) انظر ذلك في الرد على ابن النغريلة اليهودى /ص١١٤

قد يبادر للذهن للوهلة الاولى ان تشدد ابن حزم في رفض التقليد ومطالبته بالبرهان ، بأنه يقر النظر والاستدلال في معرفة الشرائع ، والواقع هو غير ذلك تماما ، حيث يرى ان الله تعالى لم يفترض النظر قط في التوحيد وصحة النبوة وجميع الشرائع ، وان ما افترضه الله على الناس في الشرائع كلها هو شيء واحد فقط ، وهو الائتمار لما جاء به الوحي من عند الله فقط ((فهذا الوجه فقط هو الذي افترض على الناس عقده والقول به والعمل ، واما طرق الاستدلال التي عني بها المتكلمون فما افترضها الله قط على احد)) (١) . ثم يضيف بأن القرآن الكريم لم يوجد فيه مايوجب الاستدلال والنظر ، وانما الذي جاء بمعنى الحض لا وجوبه ، وعليه فهو يرى ان ماجاء في قوله تعالى : ((أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق من شيء)) انما هو بمعنى الحض لا بلفظ الامر . وعلى هذا فلا ضرورة للاستدلال في التوحيد . يقول ابن حزم : ((وليس من شيء من هذا يوجب انه لا يصح لاحد اسم التوحيد وحكمه عند الله تعالى الا بأن يكون اعتقاده اياه من طريق الاستدلال)) (٢) .

وكذلك فانه يرى في اخذ المرء اقوال الرسول (صلعم) ايمان ، وتصديق واتباع للحق وليس تقليدا ، لان التقليد الذي حرمه الله هو اخذ المرء قول من دون الرسول صلعم ممن لم يأمرنا الله باتباعه قط ولا باخذ قوله (٣) . ولكن ((من اتفق له معرفة الحق بمعنى اعتقاده من جهة التقليد فهو من أهل الحق عند الله تعالى وان كان مذموما في تقليده لانه في اعتقاده الحق)) (٤) . وقد شبه ابن حزم عارف الحق بمعنى الاعتقاد من جهة التقليد كانسان خرج ليسرق فوجد متاعا له قد كان سرق منه فأخذه هو مصيب في اعتقاده الحق مسيء في تقليده (٥) .

وقد نظر الفقهاء والائمة الى آراء ابن حزم في التقليد على أنه تحميل للامة كلها مسؤولية معرفة الاحكام والامور الفقهية ، وعدم التقليد ، مما يؤدي ذلك الى تعطيل الامور الدنيوية . يقول الامام الكوثري في معرض نقده للظاهرية : ((رأى الظاهرية في التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها ، يحمل الامة على ما لاقبل لعامتهم به ، بل المنصوص المتوارث ان يجري العالم على ما يعلم وان يسأل غير العالم العالم (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)) (٦) .

---

(١) رسالة البيان عن حقيقة الايمان / ضمن رسائل ابن حزم / ص٢٥

(٢) نفس المصدر / ص٢٦

(٣) انظر المحلى / ج ١ / ص٦٦ تحقيق احمد محمد شاكر ، ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٧ هـ ، كذلك انظر الفصل ج ٤ / ص٦٠ — ٦١

(٤) رسالة البيان عن حقيقة الايمان / رسائل ابن حزم / ص٢٦

(٥) نفس المصدر / ص٢٦

(٦) ابن حزم / محمد أبو زهره / ص٢٧٦

هل في رفض ابن حزم للتقليد ومطالبته العامة برفضه ، فيه تعطيل لمصالح الامة الدنيوية حقا كما يقول الامام الكوثري ؟

لقد حدد ابن حزم مايطلبه من العامي كي لايكون مقلدا تحديدا لايظهر فيه اى تحميل للفرد العامي فوق طاقته ، ولا فيه تعطيل للمصالح الدنيوية . وقد تقدم نص من ابن حزم في تحديد هذه المطالب وهي ان يطالب العامي ، المفتي بان يبين له امر الله تعالى او امر رسوله في القضية التي يحكم له فيها . (٣) هل في مطالبة العامي للمفتي بذلك تحميل للعامي فوق طاقته وتعطيل للمصالح الدنيوية ؟ ان تمسك ابن حزم بالكتاب والسنة واجماع الامة كما هو واضح من النص المشار اليه انما يمثل دعوة وتنبيها للناس كافة بالا يتقبلوا مايصلهم من معارف دون تمحيص وتدقيق وتيقن ، والتأكد من كونها مسندة بنص قرآني او حديث نبوى . بل ان في ذلك دعوة للعلم والتعلم والتفقه في كتاب الله الكريم واحاديث الرسول صلعم .

ان تشدد ابن حزم في رفض التقليد يذكرنا بما قاله المكزون السنجارى المولود عام ٥٨٣ هـ أي بعد وفاة ابن حزم باكثر من قرن من الزمان ، الذى بلغ تمسكه بالكتاب والسنة ورفض التقليد ان اعتبر التقليد باطلا فقال / :

كن مع الحق كيف كان عيانا ويه عذ من باطل التقليد
واتبي شاهدا عليك به جا ء رسول تفز بفضل الشهيد (٢)

وقال في بيان منهجه :

دخلت باب حاسة في خطة مسجد سمعي وفؤادى والبصر
بسنة لاتقبل النسخ وآيات كتاب طيها في انتشر (٣)

قد يتبادر للذهن ان هناك تناقضا في آراء ابن حزم في هذا المجال ، ففي الوقت الذى لم يبح فيه التقليد قط في التوحيد وغيره ، يقول في موضع اخر بعدم جواز النظر والاستدلال في التوحيد وصحة النبوة والشرائع .

---

(١) انظر : ص ٨٦ ، انظر كذلك : المحلى ، ج ١ / ص ٦٦ حيث يلوم ابن حزم للعامي الذى يسأل العالم عن دينه ليعرف ما الزمه بالله به ، مبينا حقه على العالم ، ((فاذا أفتاه قال له : هكذا قال الله عز وجل ورسوله ؟ فان قال له نعم اخذ بذلك وعمل به ابدا ، وان قال له هذا رأيي او هذا قياس او هذا قول فلان ، وذكر له صاحبا او تابعا او فقيها قديما اوحديثا ، او سكت او انتهره او قال له لاادرى ، فلا يحل له ان يأخذ بقوله ولكنه يسأل غيره)) .

(٢) معرفة الله والمكزون السنجارى ، مج ١ / ص ١١٢

(٣) نفس المصدر / ص ٦٥

ماقد يبدو من تناقض يزول اذا عزنا ان ابن حزم يعني برفضه للتقليد عدم جواز الاخذ بأي حكم شرعي والقبول به الا اذا كان مستندا الى آية كريمة او حديث شريف ، اما إذا صدق بالتوحيد عن طريق الاعتقاد من غير سؤال عن آية او حديث ، فهذا ليس بتقليد ، بل هو ايمان وتصديق واتباع للحق ، وهكذا فان ((متبع من امر الله تعالى باتباعه ليس مقلدا ولا فعله تقليدا وانما المقلد من اتبع من لم يأمره الله تعالى باتباعه ..)) (١) ، بالاضافة الى ذلك فان المرء اذا اتبع قول الله عز وجل وقول رسوله الله صلعم فهو غير مقلد سواء وافق الحق او وهم واخطأ .

وبناء عليه فانه يمكن القول ان مايطلبه ابن حزم من العامي كي لايكون مقلدا هو مايسمى اليوم بحيثيات الحكم ، او المذكرة التفسيرية .

اما الإستدلال فان ابن حزم يبيحه في حالة ما اذا لم تستقر نفس المرء الى تصديق ماجاء به الرسول الكريم ، وبقيت تنازعه الى البرهان ، هنا عليه ان يطلب الدلائل حتى يتيقن ايمانه ، لانه لومات شاكا قبل ان يسمع من البرهان مايثلج صدره فقد مات كافرا وهو مخلد في النار ، يقول ابن حزم في معرض رده على القائلين بان كل مالم يصح به دليل فهو دعوى ولا فرق بين الصادق والكاذب ، محتجين بقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين) (٢) ، يقول : ((فان هذا ينقسم قسمين ، فمن كان من الناس تنازعه نفسه في البرهان ولا تستقر نفسه الى تصديق ماجاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يسمع الدلائل ، فهذا فرض عليه طلب الدلائل لانه ان مات شاكا او جاحدا قبل ان يسمع من البرهان مايثلج صدره فقد مات كافرا ، وهو مخلد في النار ... وانما اوجبنا على من هذه صفته طلب البرهان لان فرضا عليه طلب مافيه نجاته من الكفر ، قال الله عز وجل (قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة) ... فهؤلاء قسم وهم الأقل من الناس ، والقسم الثاني من استقرت نفسه الى تصديق ماجاء به رسول الله وسكن قلبه الى الايمان ، ولم تنازعه نفسه الى طلب دليل ... فهؤلاء لايحتاجون الى برهان ولا الى تكليف استدلال ..)) (٣)

اما من يقول بان البرهان قد يعارضه برهان اخر ، فيرد عليه بان البرهان لايمكن ان يعارضه برهان اخر كما ان الحق لايكون شيئين مختلفين ، كما تقدم ، وان الحق مبين في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة الى اول الحس والضرورة ، وهذه براهين لايمكن نقضها ، لان المعارف كلها ليست الا ثمرة البديهيات العقلية ، واوائل الحس ، ومقدمات راجعة الى بديهة العقل واول الحس

---

(١) الفصل ، ج ٤ / ص ٦١
(٢) الفصل ، ج ٤ / ص ٦٣
(٣) الفصل ج ٤ / ص ٦١ — ٦٢

يضاف الى ذلك ، فان عدم الاستدلال لايخرج الحق عن أنه يكون حقا في ذاته ولا الباطل عن ان يكون باطلا في ذاته ، لان الله تعالى يخلق الايمان والكفر في قلوب عباده ، ولذلك فقد جاء ايمان عباده على طبقات عدة وهي :

فمنهم من يخلق الايمان في قلبه ضرورة كما خلق في قلوبنا معرفة ان الكل أكثر من الجزء ومنهم من خلق الايمان في قلبه ضرورة عن تصديق مخبر كاسلام الصحابة الذين صدقوا رسول الله في خبره ، ومنهم من خلق الايمان في قلبه ضرورة عن استدلال وبرهان برؤية المعجزات او نقلها اليه ، وهذه صفة ايمان المستدلين منا ، ومنهم من خلق الايمان في قلبه بغير سبب ، وهذه صفة ايمان المحققين من العوام (١)

وتجدر الاشارة الى ان ابن حزم يشترط على طالب البرهان ان يسبق استدلاله ايمان بالله ورسوله ، والا فلا خير فيه حتى لو اصاب ما جاء به الرسول مادام غير قاصد الى اتباعه ، ولن ينتفع باصابته الحق اذ لم يصبه من الطريق التي لم يجعل الله طلب الحق واخذه الا من قبلها . (٢)

فالاستدلال العقلي يجب ان ينطلق من قاعدة ايمانية تسبقه ليصبح دوره فقط في ايضاح هذه القاعدة وايراد الادلة المثبتة لها ، الدالة على صحتها .

هذا القول يسلمنا الى المبحث التالي الخاص بمنهج ابن حزم العقلي .

---

(١) انظر رسالة البيان عن حقيقة الايمان / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٣٦-٤٠

(٢) الفصل ، ج ٥ / ص ١٨٧

٢ — منهج ابن حزم العقلي :

يلتزم ابن حزم في مناقشاته ومناظراته بموازين عقلية ، لايحاول الخروج عليها أو الانفلات منها ، ويحاول بالمقابل ان يجذب خصمه اليها .

هذه الموازن التي يلتزم بها في جدله العقلي قررها في كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ، وذكر ملخصا لجزء كبير منها في كتابه الكبير (الفصل في الملل والاهواء والنحل) فيه القدر الكافي للكشف على منهاج ابن حزم العقلي .

يؤكد ابن حزم ان الانسان يقتضي كونه انسانا عنده علم بالبديهيات ، وأن هذه البديهيات هي الأساس الذى تقوم عليه علم الانسان ، وانها مظهر الخاصة العقلية . وقد سمى هذه البديهيات " علم النفس " لأن كل نفس سليمة تعلمها بدون تسليم ولا معلم وتؤمن بها دون تلقين ، بدليل ان الطفل يدركها ويؤمن بها ويستنكر من يقول غيرها أو يقول كلاما يبدو له بادىء الامر انه مخالف لهذه البديهيات التي استكن علمها في النفس الانسانية .

من هذه البديهيات ، معرفتنا ان الجزء أقل من الكل وان الاحمر مخالف للأخضر وان الرائحة الطيبة مقبولة بطبعها والرائحة الكريهة منافرة لطبعها ، وهكذا ، وهذا مايدركه الطفل الصغير حتى قبل بلوغه سن التمييز ، فاذا اعطيته في أول تمييزه تمرتين بكى فاذا زدته ثالثة سر . وقد ذكر ابن حزم طائفة من هذه البديهيات التي استقرت في علم الانسان فيقول :

((... ومن ذلك علمه (أى الطفل) بأن لايجتمع المتضادان ، فانك اذا وقفته قسرا بكى ونزع الى القعود علما منه بأنه لايكون قائما قاعدا معا ، ومن ذلك علمه بأن لايكون جسم واحد في مكانين ... ومن ذلك علمه بان لايكون الجسمان في مكان واحد ، فانك تراه ينازع على المكان الذى يريد ان يقعد فيه علما منه بأنه لايسعه ذلك المكان مع ما فيه ، فيدفع من في ذلك المكان الذى يريد ان يقعد فيه ... واذا قلت له ناولني ما في هذا الحائط وكان لايدركه قال : لست ادركه ، وهذا علم منه بأن الطويل زائد على مقدار ماهو أقصر منه ... ومنها علمه بأنه لايعلم الغيب أحد وذلك أنك اذا سألته عن شيء لايعرفه انكر ذلك وقال لا أدرى ، ومنها فرقه بين الحق والباطل ... ومنها علمه بأنه لايكون شيء الا في زمان ، ... ويعرف ان للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولاتتجاوزها ... ومنها علمه بأنه لايكون فعل الا لفاعل ، فانه اذا رأى شيئا قال : من عمل هذا ؟ ولايقنع البتة بأنه انعمل دون عامل ... وهذا كله شاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم)) (١) .

---

(١) الفصل / ج ١ / ص ٥/٦

وهكذا يستمر ابن حزم في سرد هذه البديهيات التي يسميها علم النفس حتى انه اعتبر ان علم الغيب لايتمارى، إذ قد صحّ ضرورة انه لايمكن أن يحكي أحدٌ خبرا كاذبا طويلا ، فلو جاء انسان بخبر وسرده ، ثم جاء ثان لم يسمعه ولم يسبق له ان التقى بالاول وسرده كالاول تماما دون زيادة ولانقصان صدقته ، وان اختلف خبر الثاني عن الأول في واقعة واحدة لم يصدق كليهما ، يقول ابن حزم :

فكل مانقله من الاخبار اثنان فصاعدا مفترقان قد ايقنا انهما لم يجتمعا ولاتشاعرا فلم يختلفا فيه ، فبالضرورة يعلم انه حق متيقن مقطوع به على غيبه وبهذا علمنا صحة موت من مات وولادة من ولد وعزل من عزل ، وولاية من ولي ..)) (١)

هذه البديهيات ، أو اوائل العقل ، هي التي كان يرد اليها أقواله في مجادلاته العقلية ، لانها الأساس التي قام عليها علم الانسان ، والميزة التي امتاز بها الانسان على سائر الحيوان .

ولكي لايضل الانسان في تفكيره العقلي عليه أن يرد معلوماته دائما اليها ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التي لاتقبل الشك في فيها وفي صحتها .

فالبديهيات عنده بمثابة معيار الصحة والخطأ ، والمقياس الدقيق الذى يميّز بين الحق والباطل . اما اختلاف الفكر والعلماء حول المدارك العقلية فلا يرجع لاختلافهم في هذه البديهيات ، وانما منشوءه بعد مايختلفون فيه عن تلك البديهيات .

وكلما طالت المقدمات ، وكثرت صعب ردّها الى البديهيات ، ومثال ذلك الحساب فانه كلما كثرت ارقامه كانت مظنّة الخطأ واختلاف النتائج والغلط الا مع المحاسب الكافي الجيد ، واذا قلت الارقام كانت ابعد عن الخطأ ، يقول في ذلك : ((... وليس ابين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل ماذكرنا مهلة البتة لادقيقة ولا جليلة ، ولاسبيل على ذلك ، فصح انها ضرورات اوقعها الله في النفس ، ولاسبيل الى الاستدلال البتة الا من هذه المقدمات ، ولايصحّ شيء الآ بالرد اليها ، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقّن . ومالم تشهد له بالصّحة فهو باطل ساقط . الآ ان الرجوع اليها قد يكون من قرب ومن بعد . فما كان من قرب فهو أظهر الى كل نفس وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط الا للقوى الفهم والتمييز ... وهذا مثل الاعداد ، فكلما قلّت الاعداد سهل جمعها ، ولم يقع فيها غلط ، حتى اذا كثرت الاعداد وكثر العمل في جمعها .

---

(١) الفصل ، جـ ١ / ص٧

صعب ذلك حتى يتبين فيها الغلط ، الا مع الحاسب الكاتب المجيد * وكلما قــرب من ذلك وبعد فهو كله حق ولاتفاضل في شيء من ذلك ... ولايعارض مايرجــع اخرى رجوعا صحيحا ، وهذا كله يعلم بالضرورة)) . (١)

من هنا كان ابن حزم يربط بين تلك البديهيات العقلية والمقدمات المنطقية والدراسات العقلية بشكل عام ، ثم يقرر بأن منشأ ما يحصل من اختلاف وخطأ بيــن اصحاب الافكار مع اتحادهم جميعا في اصـل هذه المقدمات المعتمدة على تلك البديهيات ، انما يكمن في بُعد المسائل الفكرية عن هذه البديهيات بحيث يلزمها عمل عقلي كبير لكي يرجع المفكر قضيته العقلية التي يدرسها الى تلك البديهيــات بسلسلة طويلة من المقدمات العقلية . بالاضافة الى ذلك كان الخطأ قد يأتي عن طريق آخر غير البعد عن البديهيات ، وهو فساد الفكر وضلاله في ربط سلسلة المقدمات بما تفصل به عن البديهيات وسبب ذلك آفة من الهوى ، او تعصب لفكرة معينــة او تحكّم الشهوة ، تعترض الفكر تضلّـه وتوقعه في الخطأ ، وقد تصل قوة هـذه الافة الى ان تؤدي الى انكار بعض هذه المقدمات ، يقول ابن حزم :

((فهذه أوائل العقل التي لايختلف فيها ذو عقل ، وهاهنا ايضا اشيــاء غير ماذكرنا ، اذا فتشت وجدت ، وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره ، وليـــس يدري احد كيف وقع العلم بهذه الاشياء كلها بوجه من الوجوه ، ولايشك ذو تمييــز صحيح في ان هذه الاشياء كلها صحيحة لا امتراء فيها وانما يشك فيها بعد صحة علمه بها مـن دخلت عقله آفـة ، وفسد تمييزه او مال الى بعض الاراء الفاسدة ، فكان ذلك ايضـا آفـة دخلت على تمييزه كالآفـة الداخلة على من به هيجان الصفراء ، فيجد العسل مُمّـرا ، ومن في عينه ابتداء نزول الماء ، فترى خيالات لاحقيقة لها ، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس)) (٢) .

بناء على ذلك فان على كل طالب للحقيقة ان يتأكد من قواه ، ولايخــوض فيما لايقوى عليه ، وان يصفـي نفسه ويهيئها ، ويحررها من كل مايموّشه عن ارجـاع الامور الى اصولها كي يصل الى الحقيقة ، حيث الطريق الموصل اليهـا مستقيـــم لا اعوجاج فيه دائمـا .

هذه البديهيات العقلية لايجوز ان يطلب عليها برهان ، كما يرى ابن حــزم حتى انه يصف من يطلب عليها دليلا بالجنون والجهل ، باعتبار انها (البديهيات) ضرورات اوقعها الله في النفس ولا حاجة لبرهان عليها ، يقول في ذلك ،

((.. فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لاشك فيهــا

---

(١) الفصل ج ١ / ص ٧

(٢) نفس المصدر ج ١ / ص ٦

ولاسبيل الى ان يطلب عليها دليلا الا مجنون او جاهل لايعلم حقائق الاشياء ومن الطفل أهدى منه ،وهذا امر يستون في الاقرار به كبار جميع بني آدم وصغارهم في اقطار الارض الا من غالط نفسه ،وكابر عقله .. لان الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان ولابد ضرورة ان يعلم ذلك بأول العقل ،لأنه قد علم بضرورة العقل انه لايكون شيء بما في العالم الا في وقت وليس بين اول او قات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل ماذكرنا مهلة البتة ،لا دقيقة ولا جليلة ،ولا سبيل على ذلك فصح انها ضرورات أوقعها الله في النفس)) (١)

وبالرغم من تيقن ابن حزم من صحة هذه البديهيات ،فانه يقر بأن الحس يخطيء ،غير انه يرى ان الخطأ يكون لافة في الحاس لا في المحسوس ،ولذلك فهو لايقر بناء الاحكام العقلية على الحس (٢) ،لان الحس قد يخطيء ،فيرى الرائي الواحد اثنين ،اذا كان في عينه آفة من الافات . ومع اقراره باحتمال الغلط في الحواس ،وعدم جواز القبول بشهادة الحس وحده للحكم على ذات المحسوسات ،الا انه يرفض انكار السوفسطائية لحقائق الاشياء ، ويستنكر شكهم المجرد على تلك الحقائق .

وبناء عليه فان ابن حزم يرى ان للمحسوسات اوصافا قائمة بها تعرف بالحس والعقل معا لا بالحس وحده . يقول في ذلك ((وكذلك يشهد الحس ايضا بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس انما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس ،جار كل ذلك على رتبة واحدة لاتتحول . وهذه هي البداية والمشاهدات التي لايجوز ان يطلب عليها برهان ،اذ لو طلب على كل برهان برهان لاقتضى ذلك وجود موجودات لانهاية لها)) (٣)

ويسير ابن حزم في مناهجه العقلية والتجريبية مستمدا صحتها ويقينها على اساس ان لله تعالى سننا في الكون والاشياء التي لاتتحول ولا تتبدل الا بخارق ومعجزة منه ،فيقول في رده على منكرى الطبائع من الاشعرية : ((وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة ،خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على انها لاتستحيل ابدا ،ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل كطبيعة الانسان بأن يكون ممكنا له التصرف في العلوم والصناعات لم يعترضه آفة،وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ،وكطبيعة البر ان لاينبت شعيرا ولا جوزا وهكذا كل مافي العالم ،والقوم مقرون بالصفات وهي الطبيعة نفسها ....)) (٤)

---

(١) الفصل ،ج ١/ ص ٦-٧

(٢) بالرغم من اعطاء ابن حزم اهمية كبيرة للحواس مما يقربه من اصحاب المذهب الحسي الذين يرجعون كل معرفة الى الاحساس ،حتى انهم يرون أن من فقد حاسة فقد مايقابلها من المحسوسات ،بالرغم من اقترابه منهم فانه يختلف معهم بشأن الافكار النظرية التي ينكرونها اشد الانكار في حين يعتبرها ابن حزم اساس معارفنا ،يقول الحسيون بأن العقل ((يولد كصحيفة بيضاء والتجارب الحسية هي التي تخط عليها السطور ،اما الضرورة التي يقول بها العقليون فانما ترجع الى تداعي المعاني كما يقول هيوم او الى اكتساب النوع لها بالوراثة كما يقول سبنسر .)) انظر : الفلسفة ومباحثها / د. محمد علي أبو ريان /ص ٢١١ دار المعارف بمصر

فالاشياء لها خواص وقوانين لازمة لها ، ولا ينكرها الا من ينكر حقائق الاشياء وقد شدد ابن حزم النكير على الاشاعرة الذين انكروا هذه الطبائع وشبههم بالسوفسطائية فقال مختتما كلامه عن الطبائع : ((هذه حقيقة الكلام في الصفات (اى خواص الأشياء) وما عدا ذلك فطريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة ونعوذ بالله من الخذلان)).(١)

يستخلص مما سبق ان ابن حزم كان يسير في منهاجه العقلي برد المقدمات الى البديهيات العقلية التي تقرها الفطرة الانسانية والتي يتساوى فيها جميع كبار بني آدم وصغارهم الا من دخلت آفة عقله ، بالاضافة إلى انه لا يقبل شهادة الحس وحدها في تقدير المحسوسات .

وقد اعتمد ابن حزم هذا المنهج في معظم مناقشاته لغير المسلمين كاليهود والنصارى وغيرهم من الفلاسفة ، ممن يعتمدون العقل المجرد . بالاضافة الى هذا فقد اعتمد هذا المنهج في دراساته الخلقية واحوال النفس وامراضها وطرق علاجها كما في كتابه طوق الحمامة ورسالته في مداواة النفوس ، .

كذلك كان يعتمد هذا المنهج العقلي في مناقشاته مخالفيه من الفرق المختلفة التي كانت تعتمد العقل في مناقشاتها ودراساتها كالمعتزلة والاشاعرة والماتريدية مما اضطره ان يستعمل معهم نفس سلاحهم لابطال حججهم ودعاويهم ، وهو طريق العقل الذين يسلكونه كذلك في جدلهم . (٢)

بعد هذا العرض لمنهاجه العقلي العام ننتقل خطوة اخرى للتعرف على منهاجه الذى اتبعه في الجدل والمناقشة وكيف كان يطبقه مع مناوئيه ، وهذا هو عنوان البحث التالي .

---

(١) نفس المصدر السابق / ج ٥ / ص ٨٦

(٢) انظر الفصل ج٢ / ص ١١٠ - ١١٤ ، كذلك الفصل ج ٥ / ص ١٢٨ .

٣- منهاج ابـــن حزم في الجـــدل : -

تمهيـــــد : يقسم ابن حزم الجدال الى قسمين : الاول ممدوح ومأمور بــــه واجب الاداء لمن يكون قادرا عليه ، وهو الذي امر الله تعالى به في قولــه سبحـانه :

((ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم)) .

فالله سبحانه وتعالى امر بايجاب المناظرة في رفق وانصاف في الجدال وتـرك للتعسف ((والاستطالة الا مع من بدأ بشيء من ذلك)) .(١)

اما الثاني فهو الجدل المذموم الذي يجادل فيه المجادل بغير علم ولا حجـة أو يجادل بعد أن ظهر الدليل ، واستقامة الحجة . ويقسم هذا النوع الى قسميـــن فيقول : ((المذموم وجهان : احدهما من جادل لغير علم والثاني من جادل ناصـــرا للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالـى فيهم : (الم تر الى الذين يجادلون في آيات الله أنى يصرفون) وقوله تعالى : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد)) .. فبين الله تعالى ان الجدال المذموم هو الجدال الذي يجادل به لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم)(٢)

بناء عليه فان ابن حزم يوجب الجدال اذا كان من عالم بالحق وأوجه الاستدلال وطرق الاثبات ، لان ذلك النوع من الجدل من قبيل اقامة حجـة الله تعالى ، وتبليغ رسالات الرسل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولذلك حاج ابراهيم عليه الســـلام الطاغية وناقشه بأقوى طرق الاستدلال والافحام لنصرة الحـق قال تعالـــى :

((الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربـه ان آتاه الله الملك ....)) .

وهكذا دافع ابن حزم عن الجدل المحمود واعتبره واجبا ولا يجوز التفريط فيـه الا من مفرّط في دينه ، وقد ثبت وجوبه بعمل الصحابة ، اذ تحاجّ المهاجرون والانصار وسائر الصحابة ، كما حاجّ ابن عباس الخوارج بأمر علي رضي الله عنه ، لذلك يقـــول ابن حزم : ((لا أضعف ممن يروم ابطال الجدال بالجدال ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ويتكلف فساد المناظرة لأنه مقر على نفسه بأنه يأتي الباطل ... وهذه طريق لا يركبهــــا الا جاهل ضعيف او معاند سخيف ، والجدال الذي ندعو اليه هو طلب نصرة الحق ونصره وازهاق الباطل وتبيينـــــه .....)) .(٣)

وتجدر الاشارة الى ان دفاع ابن حزم عن الجدل المحمود يعود - بالاضافـــة الى وجوبـه - الى انه كان من المجادلين الممتازين ، وان المالكيين الذين عاصروه كانوا اذا افلج عليهم في الجدل اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلي . ولما كان الامر كذلك فمن الواجب ان نتكلم في جدله ومنهاجه في مجادلاته .

---

(١) الاحكام في الاحكام / ابن حزم / ج ١ / ص ٢٢ / تحقيق احمد شاكر / ط مصر مصـــر ١٣٤٥ هـ .

(٢) نفس المصدر / ص ٢٤ . (٣) نفس المصدر / ص ٢٧ .

لم يكن ابن حزم يجادل من أجل الجدل ، ولا يبغي الغلبة والاستطالة بلسانه او قلمه او السيطرة على المجالس ، انما كان يبغي من وراء مجادلاته طلب الحق لذات الحق كما يراه هو ، ولذلك كثيرا ما كان يعرب عن استعداده لترك ما يقول الى غيره إن تبين وجه الصواب فيما يقوله مخالفه ، فطالب الحق لا يجوز ان يتعصب لقوله ما دام الحق لا يكون شيئين مختلفين . فاذا برهن على شيء لا يجوز معارضته ببرهان آخر يقول ابن حزم :

((لابد لطالب الحقائق من ان يسمع حجة كل قائل ، فاذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع اليه ، والا فهو فاسق والبرهان لا يجوز ان يعارضه برهان آخر فالحق لا يكون شيئين مختلفين ، ولا يملك ذلك اصلا ، والحق مبين في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة الى اول الحس والضرورة .)) .(١)

وبالرغم من اتصاف ابن حزم بالعنف والشدة في مجادلاته فقد كان ينحو المنحى العلمي الموضوعي في مجادلاته ، فكان يستمع الى آراء مناظريه وحججهم حتى ينتهوا ثم يبدأ بتفنيدها ونقدها وبيان بطلانها واحدة تلو الاخرى ، فاذا ما انتهى من دحض حججهم كلها ادلى بحجته وبراهينه على صحة آرائه في المشكلة موضوع النقاش كما يتضح ذلك في معظم مجادلاته مع الفرق المختلفة .(٢)

ولايضاح منهاج ابن حزم الجدلي هذا ، يمكن تقسيمه الى ثلاثة مناهج فرعية سلكها في مجادلاته وهي :

الاول : منهاج خاص في مجادلاته مع غير المسلمين كاليهود والنصارى ، وكذلك مجادلاته مع الفلاسفة ، فقد سلك في مناقشتهم ورد هجومهم على الاسلام مسلكا غير مسلكه مع علماء المسلمين من حيث اصل الاستدلال فقط ، وليس من حيث شكل المناقشة التي هي واحدة تقريبا في كل مناقشاته . ففي مناقشته للفلاسفة كان يعتمد على العقل المجرد معتمدا على البديهيات العقلية التي ترد اليها المقدمات العقلية ، أي على البراهين والحجج الراجعة الى اول الحس والضرورة . وفي مناقشاته لليهود والنصارى ، فمع اعتماده على هذه البديهيات العقلية فقد سلك في مجادلاتهم سبيل الزام لافحامهم وابطال دعاويهم والزامهم بنصوص من كتبهم ، حيث يبدأ بعرض دعاويهم التي يعتقدون بها ثم يبطلها بالادلة العقلية لينتقل بعدها الى الهجوم بتحليل نصوصهم التي يعتمدون عليها في التوراة تحليل الخبير بموارد هذه النصوص ومصادرها ، وان الجزء الاول والثاني من كتاب الفصل مليء بمناقشاته لاقوال الفلاسفة واليهود والنصارى وقد سلك في مناقشاتهم المنهاج المذكور .(٣)

---

(١) رسالتان له اجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف / ضمن كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل اخرى / ص ١١٤ .
(٢) انظر مثلا / الفصل / ج١ / ص ١٣ - ٢٤
(٣) انظر الفصل ، نفس المصدر ص ٥٠ وايضا ج٢ / ص ٧٨ - ٩٠ ، ص ٩ - ١٩ +

ثانيا : أما مناقشاته لأقوال علماء المسلمين من الفرق وأصحاب المذاهب والمقلدين لها فقد كان له منهجان : الاول مع الفرق الكلامية والثاني مع الفقهاء والمحدثين .

أما الفرق الكلامية كالمعتزلة والخوارج والشيعة والاشاعرة فقد اعتمد في مناقشاتهم على العقل المجرد لتصديهم لمسائل عقلية كارادة الانسان بجوار ارادة الله وكصفات الله تعالى وكونها شيئا غير الذات او كونها هي والذات شيئا واحدا كما قال المعتزلة . فلابطال تلك الدعاوى كان يلجأ الى ردها وابطالها بعد ان يعرضها ويثبت رأيه بارجاعه الى الاصل البديهي .

جاء في رده على الاشاعرة بان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه وانه لم يزل مع الله تعالى : ((هذا قول لا يحتاج في رده الى اكثر من انه شرك مجرد وابطال للتوحيد لانه اذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده بل قد صار له شريك في انه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ونصرانية محضة مع انها دعوى ساقطة بلا دليل اصلا ، وما قال بهذا احد قط من اهل الاسلام قبل هذه الفرقة المحدثة بعد الثلاث مائة عام ، فهو خروج عن الاسلام وترك للاجماع المتيقن.)) (١)

وقد بلغ استهجانه لهذا القول واستنكاره له ان قال : ((وما كنا نصدق ان من ينتمي الى الاسلام يأتي بهذا لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم ورأينا ذلك صراحا في كتبهم ككتاب السمناني قاضي الموصل في عصرنا هذا وهو من أكابرهم وفي كتاب المجالس للاشعري وفي كتب لهم اخرى)) . (٢)

وخير أنموذج لمجادلته مع غيره ، هو المثبت في الجزء الاول من الفصل تحت باب الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وانه لا مدبر له ، حيث اورد اعتراضات اصحاب هذا الرأى وهم الدهرية وحججهم كاملة ثم يبدأ بنقضها واحدة تلو الاخرى ، يقول ابن حزم بعد ان حصر اعتراضات الدهرية في خمسة اعتراضات :

((فهذه المشاغب الخمس هي كل ما عول عليه القائلون بالدهر قد تقصيناها لهم ونحن انشاء الله نبدأ بحول الله وقوته في مناظرتهم فننقضها واحدا واحدا)) (٣)

بعد انتهائه من ابطال حجج المعترضين يدلي بحجته وبرهانه على صحة رأيه في حدوث العالم بعد ان لم يكن فيقول : ((فاذا قد بطل جميع ما تعلقوا به ولم يبق لهم شغب اصلا بعون الله وتأييده فنحن مبتدئون بتأييده عزّ وجل في ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن وتحقيق ان له محدثا لم يزل لا اله الا هو)) . (٤)

اما مناقشته لاقوال الفقهاء والمحدثين فانه يسلك في ذلك نهجا آخر حيث عمل

---

(١) (٢) الفصل ، جـ ٢ / ص ١٢٤ .
(٣) الفصل جـ ١ / ص ١٠
(٤) نفس المصدر / ص ١٢ - ١٣ .

حيث عمل العقل فيها محدود ، ومعظم اعتماده على النصوص القرآنية والاحاديث النبوية والآثار وقواعد الاستنباط ، فكان يبدأ بأن ينشر ادلة خصومه ويرد عليها ثم يأتي بالدليل ثم يفنّده ثم بالدليل الثاني فيفنده ، فاذا ما انتهى يدلي بحجته .

ومن المناقشات التي يمكن اعتبارها نموذجا لغيرها والتي خاض فيها النقاش مع فقهاء المسلمين ، مناقشاته حول مشكلة الاستنباط بالرأى الذى يمنعه وجمهور المسلمين يقرره ، اذ يبدأ بعرض حجة الذين يستنبطون بالرأى ، ليبين بطلانها ثم يأتي ببرهانه على صحة رأيه في عدم الاخذ بالرأى . وقد بلغ تشدده في رفض الاخذ بالرأى انه لم يحلل قراءة كتب الرأى على معنى التقليد ما فيها والتدين بها ، مستدلا على ذلك من الآية الكريمة ((يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تأويلا)) .(1) وبناء عليه فهو لا يجيز ، بل يرى انه من المحرّم أن يرد شيء مما اختلف فيه الى قول أحد من الصحابة لان من رد ذلك الى غير القرآن وحديث النبي عليه السلام فقد خالف ما امر به تعالى في الاية المذكورة . وقد استشهد بأحاديث عن رسول الله بهذا الشأن كقوله عليه السلام ((لا ينزع العلم انتزاعا منّ قلوب الرجال ولكن ينزع بذهاب العلماء فاذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فأفتوا بالرأى فضلّوا واضلّوا)) .(2) وقال عبد الله بن عمر ((لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى نشأ فيهم ابناء سبايا الأمم فقالوا بالرأى فضلّوا وأضلّوا .))(3)

فعملا بأحكام القرآن والحديث النبوى الشريف وتمسكا بهما يرفض ابن حزم الأخذ بالرأى والقول به ، يقول في ذلك : ((فهذه صفة الرأى واعلموا رحمكم الله اني اقول اعلانا لا أسرّه ان تقليد الآراء لم يكن قط في قرن الصحابة رضي الله عنهم ولا في قرن التابعين ولا في قرن تابع التابعين ، وهذه هي القرون التي اثنى النبي عليها ، وانما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ...))(4)

وعليه فقد كان يرفض الاخذ بالتأويل كذلك اذا لم يشهد بصحته نص قرآني او حديث نبوى او اجماع فيقول : ((اما ترك الاخذ بالتأويل فلا يخلو من احد وجهين لا ثالث لهما : اما تأويل يشهد بصحته القرآن او سنة او اجماع فيه نقول ان وجدناه واما تأويل لا يشهد بصحته نص قرآن ولا اجماع فهذا الذى ننكره وندفعه ونبرأ الى الله تعالى منه))(5)

---

(1) سورة النساء / ٥٩

(2) و (3) رسالة التلخيص لوجوه التخليص / ضمن كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل اخرى / ص ١٦٥

(4) نفس المصدر / ص ١٦٦

(5) انظر : رسالتان له اجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف / ضمن الرد على ابن النغريلة اليهودى / ص ٩٤ .

اما القياس فقد انكره جملة ، وقد ردّ ابن حزم على من قالوا له:

((ثم انك تنهى عن النظائر والتفريع والنتائج والقياس ، ثم تأتي بما هو أشنع أشد وأشنع ذلك انك تخالف مسائل كثيرة عما وردت واستقرت عليه وصح العمل بها ، وتدعي انت خلافها من طريق ظاهر الحجة ، والاتساع في اللغة والتصريف في الكلام فتذهب الى التشقيق والنتائج ، ومن سبقك من المتقدمين الصالحين بالسنة وباللغة لم يكلفوا انفسهم ما تتكلفه ولا غاصوا في المسائل ولا أحالوها عن ما وردت عليه على حسب مفهومها ومسموعها ، وتورعوا ان يقولوا : هذه مسألة فيها لاهل الكلام تصريف معان واحتجاج يؤدى الى العقل قبل ذلك ويسوّيه)) (١)

يقول في ردّه عليهم مفندا كل حجة على طريقته :

((فأول ذلك انهم انكروا نهينا عن النظائر والتفريع والنتائج والقياس فخلطوا تخليطا ، وما نهينا قط عن التفريع والنتائج ولا عن النظائر اذا وقعت تحت نوع واحد ، لكن نهينا عن القياس جملة ، فجمع هؤلاء بين المختلفات جمع اهل الجهل حقا . والتفريع هو ذكر تعاريف المسألة التي يجمعها جملة النص ، كقول رسول الله صلعم (من زاد في صلاته او نقص فليسلم ثم يسجد سجدتين) ، فنقول من صلّى ستا أو سبعا ساهيا فقد دخل في هذا الحديث لانه زاد في صلاته ومن زاد سجدة أو سجدتين أو سجدات ساهيا فقد دخل في هذا الحديث ، لانه زاد في صلاته ... والنتائج هو نحو قوله صلعم (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) فانتج هذا أن المسكر حرام ... وان كل نقيع العسل اذا اسكر خمر ... والنظائر هي كقوله عليه السلام : ((اذا اتبلت الحيضة فاتركي الصلاة)) فكل حيضة فهي نظاير تلك الحيضة في النوعية والحكم لازم لها لزوما ، هذا كله هو الظاهر بعينه والنص بعينه . اما القياس فهو غير هذا كله وانما هو ان يحكم لما لم يأت به النص بما جاء به النص في غيره ، كحكمهم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلا ونسيئة قياسا على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر متفاضلا ونسيئة ، وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به لانه شرع لم يأذن به الله)) (٢) .

مما تقدم رأينا ان ابن حزم سلك مع غير المسلمين والفلاسفة منهجا هو غير ما اتبعه مع الفرق المختلفة من المسلمين ، أو مع علماء المسلمين من فقهاء ومحدثين ، اذ اعتمد في المنهجين الاول والثاني على العقل وضرورة الحس ، بينما قلّ اعتماده عليهما في الثالث (أى مع علماء المسلمين) .

وبالرغم من اقوال بن حزم التي تدل على نزاهته وخلوّه من التعصب ، والمكابرة ، ووضعه الحق نصب عينيه ولا شيء غيره هدفا لمجادلاته ، كما تقدم في أول هذا البحث — فان الكثير من الفقهاء اخذ عليه ضيق صدره وعدم سعة قلبه لقبول

---

(١) نفس المصدر السابق / ص ١١٨ — ١١٩

(٢) نفس المصدر السابق / ص ١١٩

كلام غيره ، ومن هؤلاء ، الشيخ محمد ابو زهره ، الذى يرى من عيوب ابن حزم كما ذكرها في كتابه عن فقه ابن حزم ، انه ينظر الى آراء نفسه نظرة اكبار في حين لاينظر الى آراء غيره بنفس النظرة ، كما ان الغرض من جدله كان نصرة آرائه ، وان كان مخلصا في الايمان بها واعتقاده بأنها الحق الذى لاشك فيه . وقد استدل ابو زهرة على هذه العيوب من قول ابن حزم في المناظرة وشروطها بعد ان ساق الايات التي تدل على طلب الجدل المحمود ، حيث يقول : ((قد علمنا تعالى في هذه الآيات وجوه الانصاف الذى هو غاية العدل في المناظرة وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف الى قوله ، وهكذا نقول نحن اتباعا لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لاشكّ فيها ولاخوفا منّا ان يأتينا احد بما يفسدها ، ولكن ثقة منا بأنه لاياتي احد بما يعارضها ابدا لاننا ولله الحمد اهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الادلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا ، ولله الحمد — على ماثلج به اليقين ، وتركنا اهل الجهل والتقليد في ريبهم يترددون ، وكذلك نقول فيما لايصح عندنا حتى الآن ، فنقول مجدّين مقرّين : ان وجدنا أهدى منه اتبعناه وتركنا مانحن عليه)) (١) .

يعقب الشيخ أبو زهرة على قول ابن حزم هذا بقوله : ((.. ولقد دل على صعوبة تغيير رأيه امران جاءا في كلامه ، أولهما ، انه لايشك في آرائه بأى نوع من الشك ويعتقد أنه لاحجة مطلقا عند خصومه ، فهو يجادل وقد سبق الجدل ايمانه بأنه لاحجة لغيره ، وهذا بلا شك نقص في جدل ابن حزم ... ، الأمر الثاني : الذي صعب على ابن حزم تغيير رأيه الذى اختاره اعتقاده بأن الظاهرية أهل البحث وتخليص الحقائق وانّهم افنوا العمر في تصحيح الحجة ...)) (٢) .

واذا كان لابد من تعليق على هذا التعقيب من الشيخ أبو زهرة ، فأقول بأن ذلك النص من ابن حزم انما جاء متمشيا ومتوافقا مع كل مايدعو اليه ، وان قوله بأنه متأكد بأن أحدا لن يأتي بما يعارض آرائه ، لايعني الاعتزاز برأيه والمكابرة وتفضيله على آراء غيره ، خاصة اذا قرأنا قوله قبل ذلك وفي نفس النص : ((وهكذا نقول نحن اتباعا لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لاشكا فيها ...)) اى أنه لم يقل بتلك الآراء الا بعد تيقنه من صحتها ، وصحّ البرهان عليها ، اما مالم يتأكد منه بعد فهو يعلن صراحة أنه مستعد لقبول الرأى الذى يرى انه اهدى مما يتبعه ، كما جاء في خاتمة النص .

---

(١) الاحكام في أصول الأحكام / ج ١ / ص ٢٠

(٢) انظر ابن حزم ، حياته وفقهه / الشيخ ابو زهرة / ص ١٨٨ — ١٨٩

بالاضافة الى ذلك ، فمن المعروف أن ابن حزم ماكان يعتقد رأيا ويسلم بصحته الا معتمدا على نص قرآني او حديث نبوي او اجماع ، وما يؤكده ويشهد له اول العقل وضرورة الحس • فاذا كان الامر كذلك فكيف لايعتز بآرائه ، وهي المؤيدة بتلك الحجج التي لاتقبل الشك ولا المراجعة • وكيف يمكنه تغيير رأيه والانتقال الى اعتناق آخر بعد ذلك ، وهو القائل ان البرهان لايجوز ان يعارضه برهان آخر لأن الحق لايكون شيئين مختلفين ^xx^ ، وكل ماقام عليه برهان لايجوز تركه ، وحسبنا قوله في طالب ادراك الحقائق : ((وكل هذا لايدرك بالأماني الفاسدة ولا بالأعذار الباردة ولا بالدعاوى الكاذبة ، ولكن بطلب احكام القرآن والبحث عن الحديث وضبطه والاشتغال به عما لايجدى ولا يغني ، وحسبنا الله ونعم الوكيل •••)) (١)

فهكذا استطاع ابن حزم بمنهجه الذى يهدف من ورائه الحقيقة اليقينية ان يبقى في مأمن من الوقوع في مزالق التعصب المقوت البعيد عن مسار الحقيقة •

وزيادة في ايضاح موقف ابن حزم من المناظرة ، ونفيا للتعصب عنه ، نقرأ قوله في الذين [illegible] يتجادلون من اجل الغلبة كما يحصل بين اهل الديانات والآراء والمقالات في كل طائفة حيث يقول : ((•••••••• فصح أن تغالب المتناظرين لامعنى له ولا يجب أن يعتد به ولا سيما تجادل أهل زماننا ••• ، واما الذى يعتقده اهل التحقيق الطالبون معرفة الامور على ماهي عليه ، فهو ان يبحثوا فيما يطلبون معرفته على كل حجة احتج بها اهل فرقة في ذلك الباب ، فاذا نقضوها ولم يبقوا منها شيئا تأملوها كلها حجة حجة ، فميزوا بين الشغبي منها والاقناعي فاطرحوهما وفتشوا البرهاني •••••• فان من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميز في المبدأ مايعرف بأول التمييز والحواس ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهانا ثم لم يقبل الا ماكان برهانا راجعا رجوعا صحيحا ضروريا الى ما أدرك بالحواس او ببديهة التمييز وضرورة في كل مطلوب يطلبه ، فان سارع الحق يلوح له واضحا ممتازا من كل باطل ••• واما من لم يفعل •• ولم يكن وكده الا نصر المسألة الحاضرة فقط او نصر مذهب قد ألفه قبل ان يقوده الى اعتقاده برهان فلم يجعل غرضه الا طلب أدلة ذلك المذهب فقط فبعيد عن معرفة الحق من الباطل (٢)

من هذا النص نلمح اشارة ابن حزم الواضحة بأنه لم يعتقد مذهبه الظاهري الا بعد تيقن ووضوح برهان وبعد بحث وتدقيق لمعرفة الحق من الباطل ، وليس اعتقاد هوى ، وحبا في المخالفة ، بدون برهان •• لذلك فان ماعتقده بدليل البرهان الراجع الى العقل والحس وهو مالا سبيل الى نقضه وابطاله ، لأنه ما برهن عليه وعلى صحته بحجة صادقة لاحيلة فيها ولا شغب فلا سبيل الى نقضها •

(xx) انظر اول هذا المبحث •

(١) رسالتان له اجاب فيهما على رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف/الرد على ابن النغريلة اليهودى / ص ١١٤

وتجدر الاشارة الى ان الشيخ ابو زهرة بالرغم من اعتبار ذلك التعصب وضيق الصدر والاعتزاز بالآراء عيوبا من عيوب جدل ابن حزم ، فانه يصرح بأن هذا يعتبر نقصا فقط في مناظرته ومناقشته لآراء الفقهاء المسلمين ، أما مناقشته لمخالفيه من غير المسلمين فذلك من كمال جدله لا من نقصه ، ومن اسباب سلامته لا من عيوبه ، لأنه في هذا الحال يدافع عن الاسلام . (١)

ولكن هل الآراء التي اعتقدها ابن حزم عن يقين وتدبر وبرهان عقلي وحسي ودفاع عن هذه المعتقدات شيئا سوى الذود عن الاسلام وبيان السنن الصحيحة والتفريق بين الحق والباطل من المعتقدات ؟ ! .

الفصل الثاني

المعرفة
عند ابن حزم القرطبي

١) طبيعة المعرفة •
٢) موضوع المعرفة •
٣) وسائل المعرفة •
٤) حدود المعرفة وامكاناتها •
٥) مواقفه النقدية •
٦) تصنيفه للعلوم •

١ ـ طبيعة المعرفـــة :

يحدّد ابن حزم طبيعة المعرفة او ماهيتها تحديدا دقيقا على أســاس انها والعلم إسمان واقعان على معنى واحد فيقول :ـ

" وحدّ العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمـان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفـاع الشكوك عنه ..." (١).

ولو أننا استعرضنا تحديدات الباحثين والفلاسفة (٢) لطبيعة المعرفة لتبين لنا دقة تحديد ابن حزم لها بالرغم من اختلاف تحديداتهم لها لفظا او معنى.

وعلى ضوء ذلك التحديد يقسم ابن حزم معرفة كل عارف الى قسمين ، يحتج القسم الثاني منهما القسم الاول بالضرورة ويرجع اليه ، ويتفرع عن القسم الاول نوعـان من هذه المعرفة . أما النوع الاول فهو المعرفة البديهية (او المعرفة بالفطـرة) ويطلق عليه المعرفة بأول العقل ، والنوع الثاني ، هو ما يعرفه الانسان بحسـه المتيقن بأول العقل ا وهذا القسم بنوعيه لا يحتاج الى برهان ، لان البراهين ترجع إليه .

أما القسم الثاني فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع الى العقل والحس من قريب او بعيد ، ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية ا

---

١) الفصل / ابن حزم / ج ٥/ ص ١٨٥

٢) من تحديدات الباحثين والفلاسفة لطبيعة المعرفة :ـ

أ) انها العلاقة بين العرف والقابل للمعرفة / انظر المعرفة عنـد مفكري المسلمين للدكتور/ محمد غلاب ـ ص ٢٤ .

ب) انها مطابقة بين نظام الكون ونظام العقل ، وحدة المعرفـة / محمد كامل حسين / ص ١

ج) انها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي نتوسل بها الى تحصيل العلم او البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها / المعرفـة / د .محمد فتحي الشنيطي / ص ٥٦ ـ ٥٧ .

د) يحدد برتراند رسل المعرفة بقوله " معرفة الشيء ماهي الا علاقة بين العقل وذلـك الشيء " انظر مشاكل الفلسفة ـ برتراند رسل / ط ٢ ـ صفحة ١٧ ترجمة عبد العزيز البسام وآخر ..

هـ) المعرفة ادراك الاتفاق او الاختلاف بين الافكار . د . محمود زيدان محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة / جامعة بيروت العربيـة ١٩٦٦/١٩٦٧ .

يقول ابن حزم ((اعلم ان معرفة كل عارف بما يعرفه ، وهو علمه بما يعلم ينقسم قسمين ، احدهما اول والثاني تال • فالاول ينقسم قسمين ، احدهما ما عرفه الانسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذى هو التميز ، والتصرف والفرق بين المشاهدات ، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة ان الكل اكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس اكبر منك ••• وأن نصفي العدد مساويان لجميعه ، وان كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال ••••••••••

فالقسم الثاني من هذا القسم الاول هو ما عرفه الانسان بحسه المؤدى الى التيقن بتوسط العقل كمعرفة [x] أن النار حارة ، وأن الثلج بارد ، والصبر مر والتمر حلو •••• وما اشبه ذلك • وهذا لا يدرى كيف وقعت له صحة معرفته [xx] بذلك ولا كان بين اوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه الى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلا لا طويل ولا قصير ••• انما هو فعل الله عزوجل في النفس وهي مضطرة الى فعل ذلك ضرورة ••• وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض ، بل نفس كل ذى تميز لم تصبه آفة ، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة ••• وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة ، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره ••••••••••••••

وهذا ن القسمان لا يجوز ان يطلب على صحتهما دليل ، ولا يكلف ذلك غيره الا عديم عقل زوافر جهل او مشتبه بهما ••• بل من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها ، واليه ترجع جميع البراهين ••••••••••••••••••••

وبهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقا واحدا اولا ، خالقا حقا لم يزل ، وأن ما عداه محدث كثير مخلوق لم يكن ثم كان ••••••••••••••

ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا كما لا يعرفه المجنون • [illegible] كذب بشهادة العقل والتميز فقد كذب كل ما أوجبته وانتج ذلك تكذيب الربوبية والتوحيد والنبوة والشرائع ، فأما يدخل في ذلك ، وأما يتناقض تناقض المجنون بلسانه •

ويقدر [xxx] قرب هذه النتائج من هذه المعارف الاوائل يسهل بيانها ويقدر بعدها يبعد بتاتها ، الا أن كل ما صح من هذه الطرائق من قريب او بعيد فستوفي انه حق استواء واحدا ، [illegible] • ولا يجوز أن يكون حق احق من حق آخر • ولا باطل أبطل من باطل آخر ، اذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد ، وما بطل فقد بطل ، وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشكاك ، وهو في ذاته ، بعد اما حق وأما باطل لا يجوز غير ذلك ولا يبطله ان كان حقا جهل من جهله ، او تشكك من تشكك فيه ، كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقا او تشكك من تشكك فيه ، فهذا جملة الكلام في القسم الاول •

---

x في النص لمعرفة •

xx " " معرفة •

xxx سقطت كلمة قرب من النص •

ويعلل لنا ابن حزم اسباب صدق ويقين ادراكات الحواس والبديهيات وأنه لامجال للشك في صحتها الا عند من كانت به آفة او جنون . بأنها ضرورات اوقعها الله في النفس ولا يعلم احد بوجه من الوجوه كيف وقع العلم بها . وأن كل نفس تدرك هذه المدركات ، وليس بعض النفوس دون البعض الآخر . ولما كانت كل النفوس متفقة على صحتها فلا مجال اذن لانكارها او الشك فيها . وعليه فأن من يكذبها فأنه بلا شك يكذب كل ما يترتب عليها من معارف ، وبراهين راجعة اليهما ضرورة . ولذلك فأن كل ما تثبت صحته ببرهان راجع من قرب او من بعد الى ضرورة العقل وأول الحس ، فمعرفة النفس به اضطرارية ولا سبيل لانسان ان يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت له هذا الثبات والتيقن .

يقول ابن حزم في موضع آخر من الفصل حول كيفية معرفة الانسان بالبديهيات وضرورة الحواس بعد ان يؤكد أن الانسان يخرج الى الدنيا وليس له معرفة بشيء بناء على قوله تعالى ((والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا)) :—

((... حتى اذا كبر (الانسان) وعقل وتقوت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيه وسكنت اليه وبدت رطوباته تجف بدأت بتمييز الامور في الدار التي صارت فيها ، فيحدث الله تعالى لها قوة على التفكر واستعمال الحواس في الاستدلال وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر ، فتريثة الى بعض المعارف اكتساب في اول توصلـه اليها لانه بأول فهمه ومعرفته عرف أن الكل اكثر من الجزء ... فأن احواله كلها تقتضي تيقنه كل ما ذكرنا ، وعرف اولا صحة ما ادرك بحواسه ثم انتبهت له بعد ذلك سائر المعارف بمقدمات راجعة الى ماذكرنا من قرب او بعد ، فكل ما ثبت عندنا ببرهان وأن كان بعيد الرجوع الى ما ذكرنا ، فمعرفة النفس به اضطرارية ، لانه لو رام جهده ان يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر فأن هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار ، اذ مالم يعرف بيقين فقد عرف بظن وما عرف ظنا فليس علما ولا معرفة . (١)

ويتبين لنا كذلك من النص السابق انه لا يجوز لأحد الحكم على شيء بأنه حق او باطل اذا لم يثبت بعد تيقنه او بطلانه ، لان الحق حق ، والباطل باطـل ولا يغير من كونهما كذلك جهلنا بهما او تشككنا فيهما .

هذه مشكلة نظرية المعرفة كما عرضها ابن حزم وهي نفس المشكلة التي عرضت فعلا للفيلسوف الالماني " كانت " حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في ادراكها الى الحواس الخمس وعلى ذلك فأننا نعرفها عادة من غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس .

ولو شئنا الاستئناس بآراء بعض المدارس الفلسفية والفلاسفة قديما وحديثا في طبيعة المعرفة ، لتبين لنا مدى اهمية آراء ابن حزم في هذا المجال ، وبالرغم من الاختلافات بين هذه المدارس في تقريرها لطبيعة المعرفة فأننا سنجد

---

(١) الفصل / ج ٥/ص ١٨٤

وأما الثاني ، فهو الذى ذكرنا لك آنفا ، انه يعرف بالمقدمات المتجسة على الصفات التي حددنا انها راجعة الى العقل والحس ، اما من قرب وأما من بعد • وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والازلية والاختراع والنبوة ، وما اتت به الشرائع والاحكام والعبادات • • • •

وفي هذا القسم يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ، ووجود المعاناة والقوى ، والمزاج ، واكثر مراتب العدد والهندسة !

واعلم انه لا شيء اصلا بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين ، فمن لم يصل منهما ، فهو مقلد مدع علما وليس علما ، وان وافق اعتقاده الحق • • • (١)

هذا النص — الطويل — من ابن حزم في تقييم معارف الانسان وتحديده لمنابعهما مضافا اليه ماذكره من نصوص اوردها في الصفحات الاولى من الجزء الاول من كتابه الفصل ، وقد تقدم ذكرها (٢) ان دلت على شيء فإنما تدل بادىء ذى بدء على ما حظيت به نظرية المعرفة من اهتمام كبير عند ابن حزم ، وهو الفقيه المشهور ، وقد عقد لها فصلا خاصا في كتابه الفصل — عدا الملاحظات المتفرقة في فصول اخرى متفرقة — وهو مؤلف اصلا — كما هو معلوم — للدفاع عن مذهب أهل السنة ومذهب اهل الظاهر ، ومقارنة الاديان السماوية بصفة عامة

من قراءة هذه النصوص قراءة موضوعية ، بتمعن وتدقيق نجد ان ابن حزم يرى ان المعرفة تكون

أ) اما بشهادة الحواس — أى بالاختبار لما تقع عليه الحواس الخمس • وهذه هي ادراكات الحواس ، الا أن هذه الادراكات لا تصل الى حد التيقن الا بتوسط العقل •

ب) بالادراك السادس ، وهو العلم بالبديهيات أو بأول العقل ،

ان هذين النوعين من المعرفة يرى انهما ليسا بحاجة الى دليل عليهما ، بل لا يجوز ان يطلب عليهما برهان ، لانه يرى ان الدلائل كلها تقوم من هذين القسمين والبراهين كلها ترجع اليهما ، وكل برهان لا يرجع اليهما من قرب او بعد فهو ليس ببرهان اصلا ولا يعتد به • ولذلك فأن النوع الثالث هو :

جـ) ببرهان راجع من قرب أو بعد الى شهادة الحواس وأول العقل •

وكأن ابن حزم يريد ان يقول ان المعرفة كلها ترجع الى القسم الاول بفرعيه البديهيات والحواس ، فهما الاساس المتيقن الذى لا شك فيه • وأما البرهان فلا يعتد به ، بل انه ليس ببرهان اذا لم يشهد له القسم الاول بفرعيه بالصحة والتيقن •

---

١) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه / ابن حزم / تحقيق د • احسان عباس / ص ١٥٧ — ١٥٨

٢) الفصل ج ١ /ص ٥ ، ٦ ، ٧ وانظر البحث الخاص بمنهج ابن حزم العقلي في الفصل الاول من هذا الباب •

توافقا كبيرا بين آراء ابن حزم وبين آراء كانت (١) الذى عرضت له نفس المشكلة كما تقدم قبل قليل • وكما سنجد هذا التوافق مع آراء الفيلسوف الانجليزى المعاصر برتراند رسل (٢) حيث نرى ان ما يسميه ابن حزم بالمعرفة بأول العقل وضرورة الحس يسميه برتراند رسل بالمعرفة المباشرة وما يسميه ابن حزم بالمقدمات المراجعة الى أول العقل والحس يقابلها عند برتراند رسل المعرفة بالوصف •

أما المدارس الفلسفية الاخرى فأن المعرفة عندها تتأرجح بين الواقع الخارجي والعقل (٣) •

---

(١) يلتقي ابن حزم في اعطائه الاهمية الكبيرة للحواس والعقل معا في انتاج المعارف مع الفيلسوف كانت ممثل الموقف المثالي النقدى • وهو الموقف الذى جاء محاولا التوفيق بين المذهب التجريبي الحسي والمذهب المثالي العقلي ؛ فرأى كانت انه من الضرورى " ان نميز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة • ووظيفة العقل في نقده للمعرفة" انظر الفلسفة ومباحثها /د • محمد علي ابوريان / ص ٢١٦

ويرى كانت كذلك ((ان التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة او موضوعية محضة ، بل تجمع بين الناحيتين ، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ لا يمكن أى تجربة ان تقدمها ، والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة)) انظر نفس المصدر / ص ٢١٦

(٢) يقول برتراند رسل (ان هناك علاقتين بين العقل والاشياء الخارجية يسميهما بالمعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف ، والاولى تتناول ما نعرفه عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية ، والثانية تأتي عن طريق الاستنتاج من امور تكون على معرفة مباشرة بها •

انظر / مشاكل الفلسفة / برتراند رسل / ط ٢ / ص ١٧

(٣) نظرية المعرفة /د • فؤاد زكريا / ص ١٣ نقلا عن مشكلة المعرفة لآير •

أ) ينظر اصحاب الموقف الطبيعي والواقعي الساذج للمعرفة على انها صورة لما يجرى في العالم ، وأن الواقعي الساذج كما يرى آير لا يرى استحالة في أن تكون أشياء كالذرات والالكترونات مدركة مباشرة • أما اصحاب المدرسة الواقعية النقدية فيرون أن المعرفة تتألف من افكار بسيطة تأتي عن طريق الحواس ، ومن افكار مركبة يركبها العقل بفاعلية من تلك الافكار البسيطة التي تكون فكرة عن صفات الشيء العارضة •

أى أن المدرستين الساذجة والنقدية متفقتان على أن المعرفة تصدير للواقع الخارجي •

ب) اما اصحاب المدرسة البراجماتية النفعية فيرون أن المعرفة ليست نسخة من اصل هو الحقيقة الخارجية بل هي بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا في حياتنا العملية بحيث تحقق رضا النفس لاكبر عدد ممكن من الناس • انظر /معرفة الله والمكزون التجارى / د • اسعد علي / مج ١ / ص ٢١٢

جـ) اما اصحاب المدرسة المثالية فيرون ان وجود الاشياء هو كونها مدركة وما لا يدرك لا وجود له وأن وجود الشيء المادى يعتمد على وجود عقل مايدركه كما يرى ذلك احد ممثلي هذه المدرسة وهو الفيلسوف الايرلندى "باركلي" اما ديكارت فيرى

وتجدر الاشارة الى أن هناك تشابها كبيرا بين تقسيم ابن حزم لأنـــواع المعارف وبين تقسيم جون لوك الذى قسمها الى ثلاثة اقسام ايضا حسب درجة اليقين (١)

أن هذا الاختلاف بين أصحاب المدارس والمذاهب الفلسفية في طبيعـــة المعرفة ، وذلك التوافق الملحوظ بين اراء ابن حزم وغيره من علماء الغرب امثال كانت الذى جاء بعده بسبعة قرون ونصف القرن • وبرتراند رسل المعاصر ، توضح لنا عبقرية هذا العالم ونظرته النافذة في العلم والفلسفة والمعارف الانسانية عامة •

وهذا الاختلاف بين المدارس الفلسفية حول طبيعة المعرفة يقودنا الـــى التعرف على موضوع المعرفة ، وهو عنوان البحث التالي :

٢ — موضوع المعرفـــة

كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من أمور ثلاثة : — الموضوع ، والمسائل والمبادئ • الا انه لشدة اتصال الموضوع والمبادئ بالمسائل ، فقد عدت مـــن الاجزاء ، واعتبرت المسائل هي حقيقة كل علم •

وموضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها على ماهي عليه بقـــدر الطاقـــة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة من عدم افادتها كمالا معتـــدا به ، لتغيرها وتبدلها ، فقد اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانـــت او عرضيـــة (٢) •

ولما كانت نظرية المعرفة من الموضوعات الهامة التي تهم الفلاسفة فإن الإلمام التام بمسائل المعرفة يعتبر أول عتاد للفيلسوف ، حتى أنها اصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة • بل انها تعدت حدود الفلسفة وامتدت الى ماوراء حدودها شوطـــا بعيدا ، حتى أن أتباع مذهب رتشل (في علم اللاهوت) البروتستنتي ذهبوا الـــى أن التفسير العلمي لتعليمات الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كانـــت او لطزة ، لا نظرية (في مابعد الطبيعة) (٣) •

فإذا كانت المعرفـــة تحتل هذه المنزلة الرفيعة ، فانه لابد من التعرف على المجالات التي تبحث فيها نظرية المعرفة وموضوعاتها ، التي منها :—

---

١) يقسم جون لوك المعارف الى ثلاثة أقسام حسب درجة اليقين •
   ١) المعرفة الحسية ويقصد بها المعرفة البديهية
   ٢) المعرفة البرهانية
   ٣) المعرفة الحسية
   ثم يضيف نوعا رابعا وهو الايمان والاعتقاد
   عن محاضرات في الفلسفة الحديثة /د •محمود زيدان /جامعة بيروت العربيـــة ١٩٦٦/ ١٩٦٧

٢) كشاف اصطلاحات الفنون / محمد علي الفاروقي التهانوي — ص ١٧ تحقيـــق د • لطفي عبد البديع /المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر / ١٩٦٣

٣) انظر المدخل الى الفلسفة / أزفلد كوليه — ص ٤٣ ترجمة ابو العلا عفيفـــي ط٥ / مكتبة النهضة المصرية / ١٩٦٥

اولا : تعريف مادة العلم بأرسى معانيها ، أى النظر فيما يمكن العلم به من الاشياء ويتصل بهذا الموضوع :—

١) التفرقة بين ما هو داخل العالم المحسوس وما هو خارج عنه ، بمعنى التفرقة بين ما هو في حدود التجربة وما هو خارج عن حدودها .
٢) التفرقة بين العلم البديهي والعلم المكتسب .
٣) البحث في الشروط الواجب توافرها في الاحكام اليقينية ، أى النظر في مادة العلم الضروري ، ولم كان ذلك .

ثانيا : البحث فيما هو ذاتي وما هو موضوعي من المعلومات ، وينتج عن ذلك التفرقة بين فرعين من العلوم هما العلم الطبيعي وعلم النفس .

ثالثا : ضرورة البحث في تقسيم العلم الى صوري ومادي وهو بحث لا يقل في اهميته عن سابقه .

رابعا : المسألة الرابعة هي البحث في معنى الوجود والتغير والنظر في نوع خاص من انواع التغير هو النمو .

الى جانب هذه الموضوعات التى تشكل في مجموعها الاساس المنطقي لجميع العلوم الجزئية ، فأن نظرية المعرفة تبحث أيضا في مفاهيم المصطلحات التالية : المادة ، القوة ، الحياة ، الطاقة ، العقل ، كما تبحث في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية (١) .

على ضوء هذا التحديد لمواضيع المعرفة ، سأحاول القاء الضوء على رأى ابن حزم في هذا المجال . ومدى توافقه مع التحديدات المذكورة من خلال نصوص ابن حزم الكثيرة التي اوردها في كتابه الفصل رأينا انه ابتدأ بتحديد ماهية العلم والمعرفة حيث اعتبرهما اسمان واقعان على معنى واحد ، وان العلم بالشيء ومعرفته لا يكون الا بتيقنه واعتقاده على ما هو عليه وارتفاع الشك عنه وقد اشرت الى ذلك في البحث السابق حول طبيعة المعرفة .

وانطلاقا من ذلك فقد جعل موضوع المعرفة هو كل ما يعرفه الانسان بفطرته وتلك هي البديهيات ، ثم بالمعرفة الحسية أى الآتية عن طريق الحواس الخمس وأخيرا المعرفة التي يتدرج تحتها علم الاشياء عن طريق البرهان الراجع من قرب او بعد الى اول العقل والحس .

فهو يفرق بين المعرفة الآتية عن طريق التجربة الحسية والمعرفة البديهية كما انه فرق بين العلم بالبديهيات والعلم المكتسب الذى يأتي عن طريق الاستدلال بالبرهان فيقول في ذلك ((... وما عرف نلنا فليس علما ولا معرفة هذا مالا شك فيه ، الا ان يتطرق الى طلب البرهان وهذا الطلب هو الاستدلال ، ولو شاء ان لا يستدل لقدر على ذلك ، فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط وأما ما كان مدركا بأول العقل ((اى بالبديهيات)) وبالحواس فليس عليه استدلال اصلا ، بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل احد بالاستدلال وبالرد الى ذلك فيصح استدلاله أو يبطل)) (٢) .

---

١) انظر المدخل الى الفلسفة / ص ٤٥ — ٤٧
٢) الفصل ج ٥/ ص ١٨٥

وهذا يعني أن ابن حزم وضع شروطا محكمة واضحة للوصول الى الاحكام اليقينية وذلك برد المقدمات الفكرية الى القاعدة الاساسية للمعرفة والتي لا تحتاج الى برهان وهي أول العقل والحس، التي تعتبر المرجع الاول والاخير لصدق الأحكام ويقينها ، وقد اعتبر تلك المعلومات والمعارف التي تأتي عن طريق البرهان معلومات اضطرارية لا مجال للشك فيها فيقول :

ان المعلومات قسم واحد وهو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه ، ثم هذا ينقسم قسمين احدهما حق في ذاته قد قام البرهان على صحته والثاني لم يقم على صحته برهان . وأما مالم يتيقن المرء صحته في ذاته فليس عالما به ولا له به علم ، وانما هو ظان له ، وأما كل ما علمه ببرهان فهو مضطر الى علمه لانه لا مجال للشك فيه عنده وهذه صفة الضرورة وأما الاختيار فهو الذي ان شاء المرء فعله وان شاء تركه (١)

وقد نظر الى المعرفة بالعلوم الطبيعية ، والنفسية والكثير من مراتب العدد والهندسة ، وقوانين الطب ، والبحث في معنى الوجود ، والتوحيد بالربوبية بأنها معارف تأتي عن طريق البرهان الراجع من قرب او من بعد الى اول الحس والعقل فيقول ((وفي هذا القسم (اى المعرفة عن طريق المقدمات المنتجة على الصفات الراجعة الى العقل) تدخل صفة الربوبية ، والازلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات ... وفي هذا القسم يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج واكثر مراتب العدد والهندسة)) (٢) .

من هذا نرى ان ابن حزم يجعل العالم كله وما فيه ، موضوعا للمعرفة بل انه لينظر الى العلوم ما بعد الطبيعة كموضوع من مواضيع المعرفة وامكانية التحقق منها وتيقنها عن طريق الشروط التي اشترط توافرها في البراهين وذلك بارجاعها الى اول العقل والحس .

أما المدارس الفلسفية المختلفة فأن موضوعات المعرفة عندها تنقسم الى واقعية ومثالية (٣) .

---

(١) الفصل ج ٥/ ص ١٨٨

(٢) انظر النص كاملا في مبحث طبيعة المعرفة ص الموجود اصلا في كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم — ص ١٥٧/ ١٥٨

(٣) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢٤٤

يرى الواقعيون ان للاشياء وجود عينيا مستقلا عن الذات ، وأن المعرفة صورة مطابقة لحقائق الاشياء في العالم الخارجي ، وهذه هي الصورة الساذجة من المذهب الواقعي .

أما الواقعيون النقديون ، فيرون ان الحس يدرك حقائق الاشياء الخارجية وهذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، أى أن الكيفيات التي تدركها الحواس انما تكون من عمل الذهن ؟

أما المثاليون فينظرون الى الموجودات على انها صورة عقلية يتوقف وجودها على القوى التي تدركها بها . وهذا رأى المثاليين الذاتيين . اما المثالية الموضوعية عند افلاطون ، فترجع المعرفة الى العقل ، وموضوعات ادراكه هي المعقولات الدائمة التي تشبه في طبيعتها العقل المدرك ، وهذه الموضوعات هي المثل وان كانت ليست من صنع العقل المدرك لها . وقد سمت مثالية افلاطون هذه بالموضوعية ، نظرا لالتزام العقل المدرك بالموضوع المدرك دون تأثير فيه بل ان الموضوع هو الذي يؤثر فيه ، في حين يرى الذاتيون ان الوجود يرجع الى الإدراك اى لا وجود لغير المدرَك .

وتجدر الاشارة الى أن موضوعات المعرفة والوسائل الموصلة اليها مرتبطة مع بعضها ارتباطا وثيقا يتعذر الفصل بينهما ، وان سمحت ظروف الدراسة ودواعيها لهذا الفصل المنهجي ، ((اذ ان تيارات الفلسفة المعاصرة تكاد في معظمها ـ تؤمن بتلازم او بتداخل ادوات المعرفة مع موضوعاتها)) (١)

هذه المنهجية التي سمحت بهذا الفصل تقودنا للتقدم خطوة أخرى نحو البحث في الوسائل والمصادر الموصلة الى المعرفة والعلم بالاشياء وذلك موضوع المبحث التالي انشاء الله ٠

٣ - مصادر المعرفة والوسائل الموصلة اليها

يعزو ابن حزم المعرفة الى الحواس والعقل معا ، باعتبارهما وسيلتان للمعرفة لايجوز طلب برهان عليهما ، ثم الى البرهان الراجع من قرب او من بعد الى شهادة الحواس وأول العقل . وهناك وسيلة أخرى للمعرفة وهي المعرفة الآتية طريق الاعتقاد والايمان . يقول ابن حزم بعد تعريفه للعلم والمعرفة بالشيء :

((ويكون ذلك اما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد الى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال ...)) (١)

اذن هناك وسائل ثلاث في نظر ابن حزم هي التي تمدنا بالمعارف ، اذا استبعدنا الطريقة الرابعة التي هي الاعتقاد والايمان لان تلك معرفة لاقواعد وأسس فكرية لها يمكن للشخص اتباعها ليصل الى غايته بموجبها - بل انها تؤكد بواسطة البراهين الراجعة الى شهادة الحواس وأول العقل ،كمعلمنا صفة التوحيد والنبوة وحدوث العالم .

وبناء عليه فان الحق اليقيني من الاقوال يشهد له العقل والحس ببراهين راجعة الى العقل والحواس وأما الباطل فانه ينقطع ويقف قبل أن يبلغ الى العقل والحواس . وهذا يعني ان الفرق بين الحق والباطل هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل ،ويقول ابن حزم : ((.. ثبت بيقين ان في الاقوال حقا وباطلا ، واذ هذا لاشك فيه فبالضرورة نعرف ان بين الحق والباطل فرقا موجودا وذلك الفرق الذي هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل ، وبالله تعالى التوفيق)) (٢)

وبناء عليه فان ابن حزم يقرر ان كل ما اختلف فيه من غير الشريعة فان برهانه وتيقن الحق فيه من الباطل راجع رجوعا صحيحا الى الحواس وضرورة العقل ، وما لم يكن كذلك فليس بشيء ولا هو ببرهان يقول :

((ونحن نقول كافيا بعون الله وقوته وهو إن أول كل ما اختلف فيه من غير الشريعة ومن تصحيح حدوث العالم وأن له محدثا واحدا لم يزل ومن تصحيح النبوة ثم تصحيح نبوة محمد صلعم فان براهين كل ذلك راجعة رجوعا صحيحا ضروريا الى الحواس وضرورة العقل ، فما لم يكن كذا فليس بشيء ولا هو برهان)) (٣)

وبالرغم من اعتناء ابن حزم اهمية كبيرة للحواس كمصدر من مصادر المعرفة ، فانه يفضل ادراك العقل على ادراكها . ويعتبر العقل بمثابة الرقيب الدقيق اليقظ مهمته تصحيح ماقد تخطئ فيه الحواس ،فيقول :

---

(١) الفصل جـ ٥ / ص ١٨٥

(٢) نفس المصدر / جـ ٥ / ٢٠٦

((انك ترى الانسان من بعيد صغير الجرم جدا كأنه صبي ، وانك لاتشك في عقلك انه اكبر مما تراه ، ثم لايلبث ان يقرب منك فتراه على قدره الذى هو عليه ، الذى لم يشك العقل قط في انه غير ذلك)) (١).

وقد تقدم في المباحث السابقة رأى ابن حزم في ادراكات الحواس وأول العقل حيث يرد مايقع من اخطاء في ادراك الاشياء الى الحواس وليس الى المحسوسات ، لأن المحسوسات ثابتة لم تتغير حقيقتها ولا يتوقف وجودها اليقيني على علمنا بها او جهلنا بها ، ولذلك فان من يشك فيها بعد صحة علمه بها انما مرّده الى آفة في عقله أو حواسه ...)) (٢)

مما تقدم يتبين لنا ان ماقاله ابن حزم عن المعرفة ومكوناتها يتفق مع رأى الفيلسوف الالماني " كنت " الذى ردّ المعرفة الى الخبرة الحسية والمبادىء العقلية مما محاولا بذلك التوفيق بين ذاتية باركلي وتجريبية لوك ، فكان بذلك ممثلا لمذهب فلسفي مستقل عن المدرسة النقدية الواقعية (٣) ،كما أشرنا سابقا في مبحث طبيعة المعرفة.

أما عن آراء المدارس الفلسفية المختلفة في هذا المجال ،فتجدر الاشارة الى أنهـــا اختلفت في تقرير وسائل المعرفة كاختلافها في طبيعة المعرفة وموضوعهـــا .

فأصحاب المذهب التجريبي ردّوا المعرفة الى الخبرة الحسية باعتبارها المصدر الوحيـــد للمعرفة كلها (٤) ، وقد قال بذلك السوفسطائيون كذلك ، واستمر هذا التيار التجريبي في الانتشار الى أن أوقفه معارضة سقراط وأفلاطون وأرسطوا .

ولما جاء الرواقيون اشترطوا تدخل الارادة كي تصير الاحاسيس معرفة اما الابيقوريون فقد اعتبروا الإحساس، المنبع الاول لجميع المعارف ، وقد بلغت ثقتهم بالحواس انهم جحدوا أى دور خاص بالعقل (٥) وفي العصر الحديث فقد كان هوبز في مقدمة الداعين الـــى هذا المذهب الحسي ، اذ رأى ان الوجود مادة وحركة فحسب ، غير ان المحسوسات لا وجود لها على الاطلاق (٦).

اما اصحاب المذهب العقلي فمصدر المعرفة عندهم هو العقل ، وقد وصلت الثقة بهذا المصدر الى قمتها بفضل رينيه ديكارت ، الى أن جاء كانت ، وعارض امكان وصول العقـــل البشرى الى معرفة المطلق ، وأعلن أن المعرفة لاتتأتى الا باجتماع عنصرين :

---

(١) انظر : التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية / ص ١٧٦
(٢) انظر المبحث الخاص بمنهجه العقلي .
(٣) انظر الفلسفة انواعها ومشكلاتها / هنترميد / ترجمة د . فؤاد زكريا / ١٩٢٩ ــ ١٩٣ ــ دار نهضة مصر للنشر / القاهرة
يقول كانت / ((ان اذهاننا تصنع الطبيعة او الواقع الفيزيائي ، ولكن حواسنا التي تمدنا بالمادة الخام عن طريق ورود انفعالها ازاء الشيء ذاته . اما باركلي فيرى انه لايوجد شيء خارج عقولنا ، في حين يرى لوك ان هناك عالما كاملا من المـــادة موجودا وجودا مستقلا عن اذهاننا المدركة له .
(٤) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢١١ ــ ٢١٢
(٥) انظر المعرفة عند مفكرى المسلمين / د . غلاب/ ص ٧٢ ــ ٧٦
(٦) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢١٢

هما مادتهما الآتية من الاشياء عن طريق الحواس وصورتها الاتية عن العقل . (١)

بالاضافة الى الحواس والعقل كمصادر للمعرفة ، هناك مصدر خاص بالمتصوفين يعرف بطريق الصوفية ذكره هنتر ميد ، ومؤداه أن المعرفة تأتي عن طريق الحواس أو العيان المباشر بدون حجاب (٢) وآخر هو مصدر السلطة وفكرته الاساسية ((ان المصدر النهائي للمعرفة هو سلطة من نوع ما كالكنيسة او الدولة أو التراث ....)) (٣)

مما تقدم يتبين لنا اهمية اراء ابن حزم التي جمعت بين التجريبي والعقلي معا متفقا في ذلك بل وسابقا ما جاء به كانت بعده بعدة قرون .

اما مدى ماتوصلنا اليه تلك الوسائل من معارف وامكانياتها ، فذلك ماسيجيئنا عليه البحث التالي انشاء الله وعنوانه " حدود المعرفة وامكانياتها "

---

(١) المعرفة عند مفكري المسلمين / ص ٦٨

(٢) الفلسفة انواعها ومشكلاتها / هنتر ميد / ص ١٨٤ . هذا المصدر في رأيي لايعتبر وسيلة من وسائل المعرفة بالمعنى المتعارف عليه والمفهوم ، وذلك لأنه لايمكن اخضاعه للاختبار والتدقيق ، حيث ان المعرفة الحدسية لاتتأتى لكل الناس ومن ثم لايمكن اتباع منهج علمي معين له قواعد يمكن باتباعه الوصول الى المعرفة الآتية عن طريق هذا المصدر .

(٣) نفس المصدر / ص ١٧٨

٤ — حـدود المعرفـة وامكانهـا

عرضنا في المبحث السابق ان ابن حزم يردّ المعرفة الى ثلاث وسائل وهي العقل والحواس ، والبرهان الراجع اليهما من قرب أو من بعد ، الا أنه يشترط على من يريد الوقوف على الحقائق اليقينية من خلال هذه الوسائل شروطا يرى ضرورة الالتزام بهـا ومراعاتها بدقة ، وهذه الشروط هي : —

١ — الاستعداد العقلي والنفسي ، لتقبل الحق ورفض الباطل ، وذلك بتصفية النفس والعقل من الشواغل التي قد تقف حائلا بينه وبين وضوح الحقائق ، كالمكابـرة والعناد وحب الغلبة في المناظرة .

٢ — التزام جانب الانصاف والعدل فيما يعرض له من اقوال ، والنظر اليها كلها بالتساوى دون تمييز بين قول وآخر ، ونفي التعصب لاى منها حتى يتميز الحق من الباطل .

٣ — بعد ذلك ينظر في هذه الاقوال ، فما شهدت البراهين الراجعة رجوعا صحيحـا الى مقدمات مأخوذة من اوائل العقل والحواس ، من هذه الاقوال فهو الحق ولا ريب ، وما عداه باطل .

ان من أتبّع هذه الشروط فانه بلاريب سيتخلص من جهله — كما يرى ابن حزم — ويقف على الحقائق اليقينية . وقد أوضح ذلك كله بقوله :

((لا يدرك الحق من طريق البرهان الا من صفى عقله ونفسه من الشواغل ... ونظر من الاقوال كلها نظرا واحدا واستوت عنده جميع الاقوال ، ثم نظر فيها طالبـا لما شهدت البراهين الراجعة رجوعا صحيحا غير مموّه ضروريا الى مقدمات مأخوذة مـن اوائل العقل والحواس ، غير مسامح في شيء من ذلك ، فهذا مضمون له بعون اللـه عز وجل الوقوف على الحقائق والخلاص من ظلمة الجهل ، وبالله تعالى التوفيق))(١) .

فابن حزم يضمن لطالب العلم والمعرفة امكانية الوقوف على الحقائق مهما كانت بعيدة وغامضة ، اذا التزم السبيل الصحيح الموصل اليها وراعى الشروط الهامة المرتبطة بهذه الوسائل .

ولو رجعنا الى آراء الفلاسفة والمذاهب الفلسفية المختلفة في هذا الموضـوع ، لوجدنا اختلافهم في رسم حدود المعرفة وامكانها كاختلافهم في رسم طبيعتها ومصادرها . فمنهم القائل بامكانية المعرفة دون حدود اذا لم يكن هناك عوائق امام العقل والاشياء ، وهذا هو رأى العقليون والتجريبيون (٢) ، اما النقديون والوضعيون المتشددون فقالوا بامكانية المعرفة شريطة ان تقف عند حدود الخبـرة الانسانية ، وهـذا ماحدا بهم الى نبذ موضوع الميتافيزيقيا من اساسه واعتباره غير قابل للمعرفة (٣) .

---

(١) الفصل / ج ٥/ ص ١٦٦

(٢) معرفة الله والمكزون السنجارى / مج ١/ ص ٢١٨

(٣) المعرفة عند مفكرى المسلمين / ص ٤٤ ، على رأس هؤلاء المتشددين " اوجست كونت "

واذا كان الفريق الاول وهم العقليون والتجريبيون قد قالوا بامكان المعرفة دون وقوفها عند حدّ معين ، اذا لم يكن هناك عوائق ، فقد صرّح بعضهم بحجز العقل عن امكان الوصول الى المعرفة الميتافيزيقية ، وعليه فانهم لم يحتفظوا من الميتافيزيقيا الا ((بالطبائع الثابتة التي تدع نفسها تدرك بالحدس)) (١) ، وهذه الطبائع هي وحدها التي يمكن ان تؤسس ميتافيزيقيا ثابتة ، أى ان حدود المعرفة عندهم هو محيط الميتافيزيقيا ، التي وصفها كانت بعدم الموضوعية وبأنها لاتستحق ان تدعى علما (٢) .

أما فلاسفة العصر الحديث ، فإن الفيلسوف الانكليزى المعاصر برتراند رسل يصرّح بان المعرفة التي تتعلق بالكون وجملته يستحيل الوصول اليها عن طريق الميتافيزيقيا وذلك لان مايورد من براهين منطقية على وجود اشياء واخرى على عدم امكان وجود اشياء اخرى انما هي براهين لاتثبت للتمحيص والتدقيق (٣) .

مقابل ذلك هناك نفرٌ من الشكاك قالوا باستحالة معرفة الانسان اليقينية عن حقيقة العالم الذى نعيش فيه) (٤) ، ومنهم فريق انكروا الحقائق جملة وهم السوفسطائيون ، فقالوا بنسبية المعرفة ، وان الانسان مقياس الاشياء جميعا ، فامتنع لديهم كل قول أو معرفة ، وحجتهم في ذلك ، خداع الحواس وعدم الثقة في الادراك الحسّي (٥) .

وقد قسمهم علماء الكلام الى فئات ثلاث هي (٦) :

الاولى تنكر الوجود وتنفي الحقائق جملة وتقول لا شيء موجود بالمرّة ، ومايظن وجوده فهو وهم وتخيّل ، وقد سميت هذه الفئة بالعنادية (٧) ، لانها تعاند البديهة والحس . اما الثانية فلاتثبت ولاتنفي ، بل تشك في كل شيء وهذه تعرف

---

(١) المعرفة عند مفكرى المسلمين /ص٥١ ، انظر ايضا الفلسفة ومباحثها /ص٢١٠ اذ يرى ديكارت وهو فيلسوف عقلي ان المعرفة اليقينية تنصب على الافكار البسيطة أو الطبائع البسيطة التي تتميز بالجلاء والوضوح ، مثل : الله والنفس والامتداد والوجود والزمان والوحدة ، فهذه افكار ندركها بالحدس ، ثم يستنبط العقل مايلزم عنها من نتائج .

(٢) ينكر كانت قيام الميتافيزيقيا لانها تقوم على احكام تحليلية أى ان الذهن يدور على نفسه بصدد قضاياها . انظر الفلسفة ومباحثها /ص٢٠٦

(٣) مشاكل الفلسفة /ص١٤٦

(٤) معرفة الله والمكزون السنجارى /مج ١/ص٢١٨

(٥) الفلسفة ومباحثها /ص١٩١

(٦) الفصل ، ج١/ص٧–٨/ انظر ايضا معالم الفلسفة الاسلامية / محمد جواد مغنية /ص٩٠ ، ط٢ / دار القلم — بيروت .

(٧) معالم الفلسفة الاسلامية /ص٩١

باللاأدرية (١) . اما الفئة الثالثة فترى ان الحقائق والموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد ، اذ هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل ، أي ان المعرفة نسبية ، والانسان هو مقياس الاشياء جميعا .

وقد تعرض ابن حزم لهؤلاء الشكاك بفئاتهم الثلاث ، فأبطل دعاويهم ، وأبان زيفها وفسادها بكل يسر وسهولة ، اذ لم تثبت لتمحيصه ودقته في اختبار اقوال الغير وادلته الراجحة رجوعا سعيونا الى الحس والعقل مع مراعاة الشروط والاسس التي وضعها لتلك البراهين كما تقدم . فبدأ نقده كعادته بأن عرض اعتراضهم فقال :

((وعمدة ماذكر من اعتراضهم هو اختلاف الحواس في المحسوسات كادراك المبصر من بعد عنه صغيرا ومن قرب منه كبيرا ، وكوجود من به حمى صفرا حلو المداعم مرا ، ومايرى في الرؤيا مما لايشك فيه رائيه انه حق من انه في البلاد البعيدة)) (٢) . بعد ذلك يبدأ بنقض اقوالهم وابطالها مستشهدا بالحواس والعقل التي لايجوز طلب برهان عليها ، فيقول لهم :

((وكل هذا لامعنى له ، لأن الخطاب وتعاطي المعرفة انما يكون من اهل المعرفة ، وحس العقل شاهد بالفرق بين مايخيل الى النائم وبين مايدركه المستيقظ ، اذ ليس في الرؤيا من استعمال الجرى على الحدود المستقرة في الاشياء المعروفة وكونها ابدا على صفة واحدة ما في اليقظة . وكذلك يشهد الحس ايضا بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس انما هو لآفة في حسن الحاس له لا في المحسوس ... وهذه هي البداية والمشاهدات التي لايجوز أن يطلب عليها برهان ، اذ لو طلب على كل برهان برهان لاقتضى ذلك وجود موجودات لانهاية لها ، ووجود اشياء لانهاية لهـا محال لاسبيل اليه ... والذى يطلب على البرهان برهانا فهو ناطق بالمحال ، لانه لايفعل ذلك الا وهو مثبت لبرهان ما ، فاذا وقفنا عند البرهان الذى ثبت لزمه الاذعان له .... والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس)) (٣) .

---

(١) معالم الفلسفة الاسلامية / ص ٩١ . ربما كان اسكينوفان اول من حمل بذور الشك في الفكر اليوناني ، ولكن ظهور الشك في ميدان الفلسفة انما يرجع بصفة خاصـة الى تأثير كل من الايليين وهرقليطس ، وهما المرجع الاول للتيار الشكي عنـد السوفسطائيين . / انظر الفلسفة ومباحثها / ص ١٩١
اما حامل لواء الشك الصريح فكان بيرون (٢٧٥ ق.م) وتلميذه تيمون . رأى بيرون انه لايمكن حمل اى محمول على أى موضوع ، وقد أدى شكه بالحس والعقل الى تعليق الحكم . / انظر الفلسفة ومباحثها / ص ١٩٣

(٢) الفصل / جـ ١ / ص ٨

(٣) نفس المصدر / ص ٨

بعد هذه المقدمة المنطقية التي أوضح فيها الاسس التي يجب اتّباعها لمعرفة الحق من الباطل وطبيعة البرهان الذي يجب الاذعان له عند ثبوته ، يبدأ بالفئة الاولى والثانية ، فيثبت بطلان دعاويهم وزيفها بردّين أو بسؤلين " على الأصح " يستدّل منهما انه في حالة اقرارهما لنفي الحقيقة أو الشك فيها فانهم يثبتون بهذا النفي حقيقة ما ، وهي حقيقة نفي الحقائق ، واذا لم يقرّوا نفي الحقيقة فانهم يقرّون بذلك ببطلان قولهم . يقول للفئة الاولى : ((قولكم أنه لاحقيقة للأشياء حقّ هو أم باطل ؟ فان قالوا هو حق اثبتوا حقيقة ما ، وان قالوا ليس هو حقا أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصمهم امرهم)) (١) . اما الفئة الثانية وهم اللاأدرية فيقول لهم :

((أشكّكم موجود صحيح منكم ام غير صحيح ولا موجود ، فان قالوا هو موجود صحيح منا اثبتوا اينما حقيقة ما ، وان قالوا هو غير موجود ، نفوا الشك وأبطلوه ، وفي ابطال الشك اثبات الحقائق أو القطع على ابطالها)) (٢) .

أما الفئة الثالثة فيقول لهم : ((... ان الشيء لايكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق كما انه لايبطل باعتقاد من اعتقد انه باطل ، وانما يكون الشيء حقا بكونه موجودا ثابتا سواء اعتقد انه حق أو اعتقد انه باطل ، ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته ، وهذا عين المحال . واذا أقرّوا بأن الإشياء حق عند من هي عنده حق في جملة تلك الاشياء التي نعتقد انها حق عند من يعتقد ان الاشياء حق بطلان من قال أن الحقائق باطل ، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق وبطلان قولهم من جملة تلك الاشياء ، فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق مع أن هذه الاقوال لاسبيل الى أنّ يعتقدها ذو عقل البتة إذ حسّه يشهد بخلافها ....)) (٣) .

يتبين لنا من ردود ابن حزم على الشكاك (٤) ، بفئاتهم الثلاث مدى ايمانه واقتناعه بامكان المعرفة اليقينية عن طريق وسائل المعرفة التي اعتمدها ، وهي الحس والعقل والبرهان الراجع اليهما .

---

(١) الفصل / ج ١ / ص٨
(٢) نفس المصدر / ص٨
(٣) نفس المصدر / ص٨
(٤) تحدّى سقراط من قبل ، موجة الشك الهادم التي روّج لها الشكاك ، فأخذ يحدد معاني الالفاظ المتداولة بين الناس قبل الدخول معهم في أية مناقشة ، حتى يقطع السبيل على مناورات السفسطائيين وتلاعبهم بالالفاظ ، ويتظاهر لمحدّثه بالجهل ثم يأخذ بالاستفسار والتساؤل مستدرجا خصمه الى الكلام حتى يوقعه في المتناقضات. انظر : معالم الفلسفة الاسلامية/ص٨٩ ، راينا : الفلسفة ومباحثها /ص١٩٢ .

ان اعطاء ابن حزم أهمية لادراك الحواس وتيقنه من حقيقة وجود الاشياء المادية الخارجية المدركة منها وغير المدرك ، ورده لما يقع من اخطاء في الاشياء المدركة الى المدرك وليس الى الشيء المادى ، ان هذا يقربه من حقيقة المذهب المادى الذى يؤمن بالتجربة الحسية كأساس للمعرفة ، ويقول أصحابه نفس مقالة ابن حزم للشكاك ، من ان العجز عن ادراك موجود ما ليس دليلا على عدم وجود هذا الموجود .(١)

هكذا نرى ان المعرفة عند ابن حزم لاتقف عند حدود معينة اذا سلك طالبها السبل الصحيحة الموصلة اليها ، وراعى ما تتطلبه هذه السبل من شروط ولوازم لاغنى عنها لمن يروم الحقيقة اليقينية التي لامجال للشك فيها .

والا بعد ان تعرفنا على موقف ابن حزم من امكانية المعرفة وحدودها ومدى اختلاف المدارس الفلسفية في هذا الموضوع ، كاختلافهم في طبيعة المعرفة ووسائلها تشكل خطوة اخرى للتعرف على مواقف ابن حزم النقدية وهذا موضوع البحث التالي .

* * *

---

(١) الفلسفة ومباحثها / ص ٧٦ ؛

لقد تمسك الماديون المحدثون بالادراك الحسي تمسكا كبيرا الى حد انهم قالوا باننا لاندرك سوى المحسوسات ، وان المحسوس هو الحقيقة ، بمعنى انهم لم يجعلوا للعالم الخارجي وجودا مستقلا عن ادراكنا له ، ولعل هذا ما جعل برتراند رسل حين احس بهذه الحقيقة ان يلجأ الى ما أسماه بالاعتقاد الغرزى ، ليفسر به اعترافنا بوجود العالم الخارجي ، ومؤدى هذا الاعتقاد ان المعطيات الحسية لاتوصل الينا سوى احاسيس كاللون والصلابة ـ لاتوضح بحال حقيقة الوجود الخارجي المادى ، ولذلك نظر الى اعتقادنا بوجود ذلك الشيء المادى واستقلاله عن احاسيسنا بانه اعتقاد لايستند الى استدلال مقنع بل يرجع الى اعتقاد غرزى يشاركنا فيه الغير ممن يدركون نفس الشيء . وهذا الادراك هو مايسميه " رسل " بالادراك المشترك او الفهم الشائع .

(Com on Sense .) انظر ، الفلسفة ومباحثها / ص ١٧٢

٥ — مواقف ابن حزم النقدية

تتجلى مواقف ابن حزم النقدية في معظم القضايا التي تعرض لبحثها او التي أثارها معه فقهاء عصره ، وفلاسفته ، بالاضافة الى نقده للآراء الفلسفية التي قالها من سبقه •

وان كتابه المرسوم " بالفصل في الملل والاهواء والنحل " يحوى بين حناياه الكثير من تلك المواقف التي أبطل بها حجج المخالفين له عن طريق الحجة والبرهان الراجع الى العقل والحس •

وقد أسهمت مواقفه النقدية تلك اسهاما كبيرا في وضوح فلسفته واخراج ذلك النتاج الضخم من التآليف التي تضمنت آراء ابن حزم الفلسفية والفقهية والاجتماعية والتربوية وقد اشار بنفسه الى ما جناه من منفعة عظيمة بسبب تلك المواقف والمناظرات التي خاضها حين قال : ((ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، وهي انه تولد طبعي واحتدم خاطري وحمي فكري وتهيج نشاطي فكان ذلك سببا الى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكني واقتداحهم كامني ما انبعثت لتلك التواليف ••••)) (١)

انطلاقا من هذه الاهمية لمواقفه النقدية فسأستعرض عددا من القضايا والمواقف النقدية التي ستكشف لنا عن مدى التزام ابن حزم بمنهاجه ، وتمسكه بما رآه من وسائل موصلة الى الحق اليقيني ، وتبين البرهان الصحيح من التمويه والشغب•

أولى هذه المواقف ، نقده للمنطق الارسطي ، وادخال بعض التعديلات عليه ، حتى انه ألف كتابا سماه (التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والفقهية) • فبالرغم من اعجابه بالمنطق الارسطي ، الا انه عاب عليه عددا من الامور المتسمة بالغموض والركاكة وشدة العسر على القارئ العادي •

وقد حدد صعوبتها باثنتين :

الاولى : تعقيد الترجمة ، وايراد هذا العلم بالفاظ غير عامية (اى الفاظ فاشية يفهمها الناس لكثرة تداولها) •

الثانية : تكمن في استعمال المنطق الارسطي ، الرموز والحروف في ضرب الامثلة وهو شيء يعسر تناوله على عامة الناس • (٢)

قال الحميدى في الطريق التي اتبعها ابن حزم في ايضاح المنطق مخالفا بذلك النهج الارسطي ، ((وسلك في بيانه وازالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها احد من قبله •••••)) (٣)

---

(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / ص ١٣٧

(٢) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه / ص ١٠ انظر ايضا ص ٨

(٣) جذوة المقتبس / ص ٢٩١

ومن الامور التي أدخلها على المنطق الارسطي :

١ ــ استعانته بالامثلة الشائعة في الحياة العامة بدلا من التمثيل بالرموز •

٢ ــ انكار القياس والعلية في الامور الشرعية واطنابه في بيان المعرفة العقلية • والتقليل من قيمة الاستقراء واضعافه بالرغم من الاهمية الكبيرة له عند ارسطو الذى يقول فيه ((اننا يلزم ان نعلم الاوائل الاستقراء وذلك ان الحس انما يحصل فيها الكلي بالاستقراء)) (١)

٣ ــ عدم تقيده بآراء الاوائل •

٤ ــ استئناسه باحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها وهذا ماهو غير موجود في لغات اخرى كاليونانية • (٢)

ان التعديلات التي ادخلها ابن حزم على منطق ارسطو تتوافق ولا شك مع اسلوبه العام في التأليف المتميز بالوضوح والاطناب في الشرح وتجنب التعقيد والغموض وعلى الاخص الأمر الاول •

أما الامور الثلاثة الاخرى فهي بلا شك جاءت متمشية مع مذهب ابن حزم الظاهرى ومنهجه العلمي الذى يرفض التقليد والقياس في الامور الفرعية خاصة •

وتجدر الاشارة الى ان ابن حزم في نقده للمنطق الارسطي ، انما كان مدافعا عنه لا رافضا له ، وكل مافي الامر انه غير طريقة الدراسة واسلوبها لكي يقرب الموضوع الى أهل عصره قاصدا من وراء ذلك ان يجعل علم المنطق علما يستفيد منه عامة الناس ، لا أن يبقى وقفا على فئة معينة ، حتى يتمكن امرء من معرفة ما البرهان والشغب ، وكيف التحفظ مما يظن انه برهان وليس ببرهان • (٣)

ونقد ابن حزم للمنطق الارسطي ، والذى هو في حقيقته ليس سوى ادخال تعديلات خفيفة على موضوعاته كما رأينا تسهيلا لدراسته ، وتوضيحا لما غمض على العامة فهمه ، لم يكن الاول والاخير ، فقد وجه من بعده الفيلسوف الفرنسي ديكارت نقدا لاذعا للمنطق الارسطي ، حتى انه وصفه بانه منطق عقيم لا فائدة ولا قيمة له • وقد ركز ديكارت نقده على القياس عند ارسطو بشكل خاص واعتبره عاجزا عن الاتيان بحقائق جديدة ، وان من يستدل به لايتقدم خطوة واحدة الى الامام ، وذلك لانه لايستطيع اى (القياس الارسطي) ان يمنح شيئا اكثر من ان يبين لنا حقيقة من الحقائق منطوية على حقيقة اخرى ، ويعجز عجزا تاما عن ان يكتشف حقيقة جديدة • وان من يستدل في امر من الامور وفقا لأقيسة ذلك المنطق لايتقدم خطوة واحدة لأنه انما يأخذ فكرة ما ثم يستخلص منها الشيء الذى كان قد وضعه فيها من قبل وضعا تصريحيا او تضمينيا)) (٤)

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه / ص (ك ــ ل) المقدمة •
(٢) نفس المصدر / ص (ك ــ ل)
(٣) رسالة مراتب العلوم / من ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧١
(٤) ديكارت / د • عثمان امين / ص ٨٦ حاشية •

هنا نلحظ الفارق بين النقدين ، نقد رافض من ديكارت يدعو الناس الى مقاطعة المنطق الارسطي ، ونقد ابن حزم المؤيد ، والداعي له ولكن بطريق اسهل لتعميمه على الناس كافة ، فادخل تلك التعديلات خدمة لهدفه ، وأخذ يحض الناس على النظر فيه وتعلمه لما فيه من فوائد ، وما يحويه من أسس توقف صاحبه على الحقائق كلها ، فقال عن من يأخذ بهذا العلم بأنه ((يقف على الحقائق كلها ويميزها عن الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب)) ٠ (١)

فغرض ابن حزم الاساسي من دراسة المنطق هو الوقوف على الحقائق وتبيين البرهان الصحيح من الشغب ، وهذا الغرض نجده عند الامام الغزالي الذي الف كتابا هاما في المنطق لهذه الغاية سماه (معيار العلم في فن المنطق) فقال في مقدمة كتابه شارحا اسباب تأليفه له :

((ان الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بمعيار العلم ، غرضان مهمان ، أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ، فان العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لامحالة مستحصلة مطلوبة ، وليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدي الى طريق الطلب ولا كل سالك يهتدي الى الاستكمال ٠٠)) (٢) والباعث الثاني ، الاطلاع على ما اودعناه في كتاب تهافت الفلاسفة فانا ناظرناهم بلغتهم ، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطأوا عليها في المنطق ، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني الاصطلاحات ، فهذا أخص الباعثين ، والاول اعمهما وأهمهما ٠)) (٣)

وقد بلغت ثقة الغزالي بهذا العلم كوسيلة ضرورية لتبين البرهان من الشغب ومعرفة الحقيقة النقية من كل شك ان شبه ضرورة معرفته لمعرفة الحقيقة كضرورة العروض بالنسبة الى الشعر في اللغة ، ولذلك يقول ، ((كذلك لايفرق بين فاسد الدليل وصحيحه وسقيمه الا بهذا الكتاب ، فكل نظر لايتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار ، فاعلم انه فاسد العيار ، غير مأمون الغوائل والاغوار ٠٠)) (٤)

وهكذا يتفق ابن حزم والامام الغزالي في النظر الى المنطق وضرورته لتبيين البرهان من الشغب ، والحقيقة من الباطل ٠

---

(١) رسالة مراتب العلوم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧١
(٢) و (٣) معيار العلم في فن المنطق / الامام الغزالي / ص ٣٠ — ٣١ — دار الاندلس للطباعة والنشر / بيروت ١٩٦٤
(٤) معيار العلم / ص ٣١

اما الموقف النقدى الثاني الذى اخترته من بين مواقف ابن حزم الكثيرة والموضحة لفلسفته فهو نقده لمشكلة الخلاء والمدة التي قال بها محمد بن زكريا الطبيب ،حيث ذكرها في كتابه " العلم الالهي " الذى نقض ابن حزم ماتيه بكتاب سماه (التحقيق في نقض كتاب العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب) .

وقد أظهر ابن حزم بنقده هذا فساد قول من قال بوجود الخلاء والمدة ،اى المكان المطلق والزمان المطلق ،وانهما غير محدثان ولايزالا وأثبت بالبرهان انه ليس في العالم خلاء ألبتة وأنه كله كرة مصمتة لاتخلل فيها وانه ليس وراءها خلاء لا ملاء ولا شيء ألبتة وان المدة ليست للأمد ،أحدث الله الفلك بما فيه من الاجسام الساكنة المتحركة واعراضها ...)) (١)

وقد استدل على بطلان الخلاء والمدة ببراهين مستمدة من التجارب المشاهدة التي يشهد لها الحس ،ولايمكن لصاحب عقل سليم انكارها ،فقال في ابطال الخلاء الذى سموه مكانا مطلقا ((وأطرف شيء انه ببرهانهم الذى موّهوا به وشغبوا بايراده ، وأرادوا اثبات الخلاء ،وهو اننا نرى الارض والاجسام الترابية من الصخور والزئبق ونحو ذلك طباعها السفل ابدا وطلب الوسط والمركز وانهما لاتفارق هذا الطبع فتصعد الا بقسر يغلبها ،ويدخل عليها كرفعنا الماء والحجر قهرا ،فاذا رفعناهما ارتفعا ،فاذا تركناهما عادا الى طبعهما بالرسوب ،ونجد النار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز والوسط ولايفارقان هذا الطبع الا بحركة قسرا تدخل عليهما ،ويرى ذلك عيانا .. فاذا زالت تلك الحركة القسرية رجعا الى طبعهما ... فليس كل هذا الا لأحد وجهين لاثالث لهما . اما عدم الخلاء جملة كما نقول نحن ،واما أن طبع الخلاء يجتذب هذه الاجسام الى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء ،فنظرنا في قولهم ... فوجدناه دعوى بلا دليل ،ثم تأملناه اخرى فوجدناه عائدا عليهم لانه اذا اجتذبت الاجسام ولابد فقد صار ملاء ،فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى لابرهان عليها ،فسقطت وثبت عدم الخلاء ،ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة وذلك اننا لم نجد لا بالحس ولا بتوهم العقل بالامكان مكانا يبقى خاليا قط دون تمكن فيه ،فصح الملاء بالضرورة ،وبطل الخلاء اذ لم يقم عليه دليل ولا وجد قط)) (٢)

---

(١) الفصل / ج٥/ ص ١٤٤

(٢) الفصل / ج ١/ص ٢٦ ـ ٢٧

من اقوال من قالوا بوجود الخلاء (الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه ،والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايمسانه ،فانا اذا رفعنا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا وقع التفكك فيها وفي أول زمان الارتفاع خال وسطها لان حصول الجسم هناك لايكون بعد مروره في الطرف ،فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ...)

انظر / محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين / فخر الدين الرازي / ص ٩٥ ـ ط ١ (المطبعة الحسينية المصرية ـ ١٣٢٣ هـ

هذا البرهان من ابن حزم جاء ردا صريحا ومباشرا على حجة القائلين بالخلاء حين قالوا : ((ولولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا في براقة الماء ولما تحرك الى فوق في الآت مثل الالة التي يحدث بها اسر البول من صاحب اسر البول يسمى بانابيل وغيرها)) (١)

اما الزمان المطلق (٢) فيرد على القائلين به وبالخلاء كذلك ويبطل دعاويهم ببرهان ضروري اعتمد فيها منهجا يدل على انه صاحب تفكير رياضي وطبيعي حيث جاء فيه ان الزمان المطلق والمكان المطلق ان كانا موجودان فهما ولا شك واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة ، أي أن الزمان الذي يدعونه والذي نعلمه نحن (أي المعهود) واقعان جميعا تحت جنس متى وكذلك المكان الذي يدعونه واقع مع المكان الذي نعرفه وهُم تحت جنس أين لا وبالضرورة يجب ان مالزم بعضما تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فانه لازم لكل ماتحت ذلك الجنس واذ لاشك في هذا فهما مركبان والنهاية فيهما موجودة ضرورة أذ المقولات كلها كذلك)) (٣)

هذا الموقف من ابن حزم يدفعنا للتعرف على موقف آخر له مرتبط بالموقف السابق وهو رده على اصحاب الهيولي ، وعلى رأسهم محمد بن زكريا الرازي الذي قال بان ((الاجسام تتألف من الاجزاء التي لاتتجزأ ومن الخلاء ، وللاجزاء التي لاتتجزأ احجم وهي ازلية)) (٤)

وقد بدأ نقده لهم بان عرض حججهم التي اعتمدوا عليها بوجود الجزء الذي لايتجزأ ، وهي خمس حجج فابطلها بالبراهين الضرورية ثم ادلى ببراهينه على صحة قوله بأن كل جزء يتجزأ وانه ليس في العالم جزء لايتجزأ اصلا ، يقول في ذلك ((وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لايتجزأ خمس مشاغب كلها راجعة بحول الله وقوته عليهم ، ونحن انشاء الله تعالى نذكرها كلها ونتقصى لهم كل ما موهوا به ونرى بعون الله عز وجل بطلان جميعها بالبراهين الضرورية ، ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول بان كل جزء فهو يتجزأ أبدا وانه ليس في العالم جزء لايتجزء أصلا ..)) (٥)

---

(١) تلخيص مجمل افكار المتقدمين / نصير الدين الطوسي — بديل المحصل

(٢) يميز ابو بكر الرازي بين نوعين من المكان / المكان المطلق او الكلي ، والمكان الجزئي . والمكان الكلي لايتعلق بالمتمكن وقد يوجد من غير متمكن ، وهو يشمل الخلاء والملاء وكذلك الزمان فانه يفرق بين الزمان والمدة بوقوع العدد على احدهما دون الاخر ، ولذلك قال بالزمان المطلق وهو المدة وهو القديم ، اما الزمان الثاني فهو الزمان المحصور وهو الذي يعرف بحركات الافلاك ومجرى الشمس والكواكب ويربى عليه العدد / انظر مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان واليهود / ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي / د . س بينيس ترجمة د . محمد عبد الهادي ابو زيدة ص ٤٦ — ٥٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر / القاهرة ١٩٤٦ /

(٣) الفصل ج ١ / ص ٢٢

(٤) مذهب الذرة عند المسلمين ١ / ص ٤١

(٥) الفصل ج ٥ / ١٦٧ - ١٦٨

ومن الحجج التي اعتمد عليها من قالوا بقدم الهيولى وان الجزء لا يتجزأ (١)

لهم : ((هل الف اجزاء الجسم الا الله تعالى ؟ فلابد من نعم ، قالوا فهل يقدر الله على تفريق اجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تحتمل تلك الاجزاء التجزي ام لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فان قلتم لا يقدر عجزتم ربكم تعالى وان قلتم يقدر فهذا اقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ)) (٢)

هذه الحجة التي وصفها ابن حزم بانها اقوى شبههم التي شغبوا بها ، يرى فيها حجة عليهم لا لهم وذلك لان اجزاء العالم لم تكن قط متفرقة فجمعها الله تعالى ، ولا كانت له اجزاء مجتمعة ثم فرقها ، لكن الله خلق العالم بكل ما فيه خلقا ابداعيا بان قال له كن فكان ، كما ان الله تعالى خلق جميع ما اراد جمعه من الاجرام التي خلقها متفرقة ثم جمعها ، وخلق تفريق كل جسم من الاجرام التي خلقها مجتمعة ثم فرقها . وقد اعتمد ابن حزم في ذلك على قوله تعالى :((انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون)) . ولما كان الشيء يقع على الجسم وعلى العرض فان كل جسم صغيرا او كبيرا وكل عرض في جسم اذا اراد الله خلقه قال له كن فكان .

ثم يقول لهم بان ((الله تعالى قادر على ان يخلق جسما لا ينقسم ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه ولا [illegible] ، كما انه تعالى قادر على ان يخلق عرضا قائما بنفسه ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لانهما مما رتبه الله عز وجل محالا في العقول ، والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشي شيئا منها ، الا انه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه ، وانما يفعل ما يشاء وما سبق في علمه انه يفعله فقط ، وبالله تعالى التوفيق)) (٣).

ويستمر في نقده بفرض اقحامهم ، فيوجه اليهم سؤالا يوقعهم فيما لا يرغبون فيه ، فيقول لهم : ((هل يقدر الله عز وجل على ان يقسم كل كل جزء ويقسم كل قسم من اقسام الجسم ابدا بلا نهاية ام لا ؟ فان قالوا : لا يقدر على ذلك ، عجزوا ربهم حقا وكفروا وهو قولهم دون تأويل ولا الزام ، ولكنهم يخافون من اهل الاسلام فيلحون من ضلالتهم باثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملة ، وان قالوا انه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا الى الحق الذي هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة ....)) (٤).

بعد ذلك وبعد ان يبطل اعتراضهم وحججهم في هذا المجال ، يدلي ابن حزم ببراهينه الضرورية على ان كل جزء يتجزأ وكل جسم في العالم متجزيء محتمل للتجزئة فيقول لهم في برهانه ، بعد ان اجبرهم على الاقرار بان الجزء

---

(١) يسمي الرازي الهيولى المؤلفة من اجزاء لا تتجزأ متفرقة ، وقبل ان تتصور بصورة الاجسام والعناصر " الهيولى المطلقة " . انظر مذهب الذرة / ص ٤١ ـ ٤٢

كما ان الاجسام تتألف من اجزاء من الهيولى لا تتجزأ ومن الخلاء تتخللها ، وان كيفيات العناصر الاربعة التي هي الارض والماء والهواء والنار وكذلك كيفيات الفلك من خفة وثقل ولين وصلابة انما تنشأ عن تكاثف الاجزاء او تخلخلها اي عن حجم او عن عدد اجزاء الخلاء التي تتخللها . انظر مذهب الذرة / ص ٤٢ ـ ٤٣

(٢) الفصل ، ج ٥ / ص ١٦٦ (٣) الفصل ، ج ٥ / ص ١٧٠

(٤) نفس المصدر / ص ١٧٠

الذى لا يتجزأ انما هو جسم ، وله مكان في هذا العالم، فيقول لهم سائلا :

((اخبرونا عن الجزء الذى ذكرتم انه لا يتجزأ على قولكم في مكان، لانــــه بعض من ابعاض الجسم ، هل الملاقي منه للمشرق هو الملاقي للمغرب ام غيره ؟ ، وهل المحاذى منه للسماء هو المحاذى منه للارض ام هو غيره ؟ فان قالوا : كل ذلك واحد والملاقي منه للمشرق هو الملاقي منه للمغرب والمحاذى منه للسماء هو المحاذى منه للارض، اتوا باحدى العظائم وجعلوا جهتا المشرق منه هي جهة المغرب ، وجعلوا السماء والارض منه في جهة واحده ، وهذا حمق لا يتبله الا الموسوس ومكابرة للعيان لا يرضاها لنفسه سالم البنية ، وان قالوا بل الملاقي منه للمشرق هو غير الملاقي منه للمغرب وان السماء والارض منه في جهتين متقابلتين فوق واسفل صدقوا ، وهكذا جهة الجنوب والشمال ، فان ذلك كذلك بلا شك فقد صح انه ذو جهات ست متغايرة وهذا إقرار منه بانه ذو اجـــزاء ... وبدال قولهم والحمد لله رب العالمين))(١)

ثم يأتيهم ببرهان آخر ملزم لهم ، ويشهد له الحس والعقل فيقول لهم :

((أيما اطول جزآن لا يتجزأ كل واحد منهما وقد ضم احدهما الى الآخر ام احدهما غير منضم الى الآخر ؟ فلا يجوز ان يقول احد الا ان الجزئين المضمومين اطول من احدهما مفان ذلك كذلك ... فقــد صح ضرورة أن الطول موجــود لكل جزء قالوا فيه انه لا يتجزأ ... وهكذا القول في عرضهما ... وفي عمقهما كذلك ... وان ذلك كذلك ضرورة فكل جزء قالوا فيه انه لا يتجزئ فلا بد من ان يكون له طول وعرض وعمق وان ذلك كذلك فهو جسم يتجزأ ولا بد ...))(٢) .

وقد اكــــد ابن حزم براهينه السابقة بادلة رياضية لا مجال للشك فيها الا : من مكابر ، لانها من البراهين المشاهدة والتي يشهد لها الحس والعقل ، من هذه البراهين قوله ان المستقيم الواصل من الزاوية العليا في المربع الى الزاوية السفلى المقابلة لها ينتج عنه في المربع مثلثين متساويين ، وهذا الخط — وهو ما يسمى بالوتر او قطر المربع اطول من اى ضلع من اضلاع المربع ، وهو يعتبر وترا لزاوية قائمة في كلا المثلثين المكونين للمربع ، هذا القول من ابن حزم صحيح وتشهد له التجربة ، ويطابق نظرية فيثاغورس الرياضية التي تقول : ان المربع المنشأ على الوتر يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين المجاورين ، وبناء على ذلك فلو رتبنا مائة جزء لا تتجزأ متلاصقة عشرة عشرة ، فبالضرورة نجد لها طول وعرض ، اذ لولا ذلك لما كان الخط المار بها القاطع للمربع اطول من كل جهة من جهات ذلك المربع على استوائه ، وموازاة للخطوط الاربعة

---

(١) الفصل جـ ٥ / ص ١٧٥

(٢) نفس المصدر / ص ١٧٧

المحيطة بذلك المربع وهـــو اطول منه بلا شك ، فصـــح بالضرورة ان لكل جزء منها طول وعرض ، ولما كان ما له طول وعرض فهو متجزئ بلا شك ، فصح اذن ان كل جزء مر عليه الخط المذكور (الوتر) قد انقسم .(١)

ومن مواقفه كذلك : رده على القائلين بالنجوم والفلك ، وبانها تعقل وتسمع ، اذ لما كان ذلك القول بدون حجة او برهان فهو مردود باول العقل . وقد استدل على انها لا تعقل (النجوم والفلك) اصلا من كونها في حركة دائمة لا تتغير ، أي ان حركتها دائما وابدا على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ، وتلك صفة الجماد المدبر الذى لا اختيار له . ويرد على القائلين بأن الافضل لا يختار الا لافضل الاعمال ، بمعنى ان حركة الافلاك والنجوم الدائرة افضل من السكون فيقول ((... ومن اين لكم بأن الحركة افضل من السكون الاختيارى ، لاننا وجدنا الحركة حركتين : اختيارية واضطرارية ووجدنا السكون سكونين اختياريا واضطراريا فلا دليل على ان الحركة الاختيارية افضل من السكون الاختيارى ....)) (٢)

امّا من قال بان النجوم والفلك اولى بالعقل منا ، ما دامت هي التي تدبّرنا ونحن نعقل فيرد عليهم بقوله : ((فهاتان دعوتان مجموعتان في نسق واحد احدهما القول بانها تدبرنا فهي دعوى كاذبـــة بلا برهان ... والثانية الحكم بأن من تدبّرنا احق بالعقل والحياة منا فقد وجدنا التدبير يكون طبيعيا ويكون اختياريا ، فلو صح انها تدبّرنا لكان تدبيرا طبيعيا كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا ، وكل ذلك ليس حيا ولا عاقلا بالمشاهدة . وقد ابطلنا الآن ان يكون تدبير الكواكب لنا اختياريا بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة ورتبة واحدة لا تنتقل عنها اصلا ...)) (٣)

أمّا القول بقضايا النجوم ، فبالرغم من ان ابن حزم يصف هذا العلم بأنه علم حسن صحيح لأن الناظر فيه يشرف على عظيم قدرة الله عز وجل ، وعلى يقين تأثيره وصنعته مما يضطره ذلك الى الاقرار بالخالق ، بالاضافة الى عدم الاستغناء عنه في معرفة القبلة واوقات الصلاة ومعرفة رؤية الأهلة لفرض الصوم والفطر ، ومعرفة الكسوفين ، بالرغم من ذلك كان ابن حزم يرى ان القضاء بالنجوم والقطع بها خطأ ، وقد قسم أهل القضاء الى قسمين : ((احدهما القائلون بأنها والفلك عاقلة مميزة فاعلة مدبرة دون الله تعالى او معه وانها لم تزل فهذه الطائفة كفـــار مشركون حلال دماؤهم واموالهم باجماع الامة ... واما من قال بأنها مخلوقة وانها غير عاقلة ولكن الله عز وجل خلقها وجعلها دلائل على الكوائن فهذا ليس كافرا ولا مبتدعا وهذا هو الذى قلنا فيه أنه خطـــأ ....)) (٤)

---

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٢٩

(٢) نفس المصدر / ص ١٠٨

(٣) نفس المصدر / ص ١٠٨

(٤) نفس المصدر / ص ١٠٩

فابن حزم يستنكر القول بأن الله خلق النجوم لكي تكون دلائل على الكون ويخطئ من يقول بهذا ، كما يستنكر القول بإمكانية القضاء بالنجوم ، ويعلل رفضه لتلك الاقوال استنادا الى ان القائلين به انما يحيلون على التجارب التي لا يشهد لها الحس ، وكل تجربة غير ظاهرة الى الحس لا يجوز الاخذ بها ، وهي دعوى لا تصح ((الا بتكرر كثير موثوق بدوامه تضطر النفوس الى الاقرار به كاضطرارنا الى الاقرار بان الانسان ان بقي ثلاث ساعات تحت الماء مات ، وان ادخل يده في النار احترق ، ولا يمكن هذا في القضاء بالنجوم ، لان النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود الا في عشرات الآف السنين لا سبيل الى ان يصح منها تجربة ... وهذا برهان مقطوع به على بطلان دعواهم في صحة القضاء بالنجوم)) (١) .

فما لا يظهر الى الحس ويشهد له فهو مردود ولا يجوز الاخذ به ، ((اما ما كان من التجارب الظاهرة الى الحس كالمد والجزر الحادثين عند طلوع القمر واستوائه وافوله وامتلائه ونقصانه .... فهو حق لا يدفعه ذو حس سليم ..)) (٢) .

بعد ان بيّن ابن حزم فساد اقوالهم وبطلان دعاويهم ، يدلي بعدة براهين يفسد فيها اقوال هؤلاء في كثير من القضايا التي قالوا بها مثل القضاء بما يوجب الموت الطبيعي ، وبما يوجب الموت الكرهي ، فيقول لهم : ((اننا نجد نوعا وانواعا من انواع الحيوان ، قد فشا فيها الذبح ، فلا يكاد يموت منها شيء الا مذبوحا كالدجاج والحمام والضأن والمعز والبقر التي لا يموت منها حتف انفه الا في غاية الشذوذ .

ونوعا وانواعا لا تكاد تموت الا حتف انفها كالحمير والبغال وكثير من السباع وبالضرورة يدري كل احد انها قد تستوي اوقات ولادتها ، فبطل قضاؤهم بما يوجب الموت الطبيعي ، وبما يوجب الموت الكرهي لاستواء جميعها في الولادات واختلافها في انواع المنايا)) (٣) .

وهكذا يستمر ابن حزم في دحض اقوالهم لعجزهم عن اثباتها بالحجة والبرهان ، وبيان صحتها بالتجربة الظاهرة للحس وعدم قدرتهم على تحقيقها . ولو كانت حقا كما يدعون لما قدر احد على خلافها ، يقول ابن حزم : ((... والحق لا يكون في قولين مختلفين ، وايضا فان المشاهدة توجب اننا قادرون على مخالفة احكامهم متى اخبرونا بها فلو كانت حقا وحتما ما قدر احد على خلافها ، واذا امكن خلافها فليست حقا .. ومما يخص ما شاهدناه ، وما صح عندنا مما حققه حذاقهم من التعديل في المواليد والمنجاة يتحايل المنجمين ثم قضوا فيه فاخطئوا ، وما تقع بينهم من

---

(١) الفصل ، جـ ٥ ، ص ١٠٦ — ١١٠ .

(٢) و (٣) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٠٥ .

وما تقع اصابتهم من خطئهم الا في جزء يسير ، فصح أنه تعرض لاحقيقة فيه
... ولو امكن تحقيق تلك التجارب في كل ما ذكرنا لصدقناها وما يعد و منها ..) (١)

والموقف النقدى الاخير الذى سأعرضه لابن حزم في هذا البحث ، وهو موقفه من منكرى الشرائع ، وما جاءت به من تعاليم وأوامر ونواه ، من المنتمين الى الفلسفة .

فقد عقد ابن حزم لهذا الموضوع فصلا كاملا في كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل " قال فيه ((نبين في هذا الفصل بحول الله تعالى وقوته وجوب صحة الشرائع على ما توجبه أصول الفلسفة على الحقيقة اولهم عن آخرهم على اختلاف اقوالهم في غير ذلك ان شاء الله تعالى)) (٢)

وقد بدأ نقده لهؤلاء الذين يذكرهم (منكرى الشرائع الفلاسفة) بالمعنى الحقيقي للفلسفة التي يدّعون الانتماء اليها ، وما الغرض من دراستها ، والدور التي يناط بها في المجتمع ليؤكد لهم في النهاية بان ما تدعو اليه الفلسفة هو نفسه وما تدعو اليه الشريعة دون خلاف بين أحد من علماء الفلسفة ولا بين أحد من علماء الشريعة .

هذا الغرض المشترك هو اصلاح النفس البشرية ، ومن ثم صلاح المجتمع ، وسيادة الامن والطمأنينة . يقول ابن حزم : ((الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير اصلاح النفس ، بان تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية ، وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة ، هذا مالا خلاف فيه بين احد من العلماء بالفلسفة وبين بين احد من العلماء بالشريعة ...)) (٣)

وبناء على ذلك فان ابن حزم يعتبر انكارهم الشرائع انما هو بحد ذاته تخليهم عن اسس واغراض الفلسفة ومعانيها ، بل وجهلهم بها ، ولذلك فهو يذكرهم باجماع الفلاسفة على ان الفلسفة انما هي مبينة للفضائل من الرذائل ، وتوقف صاحبها على البراهين التي تساعده في التفريق بين الحق والباطل ، وان صلاح العالم وتمتع الناس بالامن والطمأنينة لا يتم الا بسيادة الشرائع التي تنهى عن التظالم والرذائل وتنزل العذاب بكل من يتجاوز حدودها في ظلم الناس وارتكاب القبيح من الاعمال . (٤)

---

(١) الفصل : ج ٥/ص ١١٠ = ١١١ (٢) الفصل : ج ١/ص ٧٤
(٢) الفصل : ج ١/ص ٧٥
(٤) يحدد افلاطون مزايا الفطرة الفلسفية بثمانية مزايا هي :
١ـ الرغبة الوقادة في معرفة كل الموجودات الحقيقية .
٢ـ بغض الكذب ومحبة الصدق محبة صادقة
٣ـ احتقار اللذات الجسدية ٤ـ عدم الاكتراث للمال
٥ ـ سمو المدارك وحرية الفكر ٦ ـ العدالة والدماثة
٧ ـ سرعة الخاطر والذاكرة الحافظة ٨ ـ فطرة موسيقية قانونية متزنة
انظر جمهورية افلاطون ص ٢٦٣ ـ ترجمة حنا خباز

وهذا هو السلاح الباطن لصلاح الاعيان واما السلاح الظاهر (١) فهو التحصين بالاسوار وحمل السلاح لدفع العدو الذى يرمي الى ظلم الناس واستعبادهم وافسادهم ولذلك يقول لهم بعد ان يفترض موافقتهم بالضرورة على أهداف الفلسفة واغراضها .

((.. فهل صلاح العالم وانكفاف الناس عن القتل الذى فيه فناء الخلق والزنا الذى فيه فساد النسل وخراب المواريث ، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الانفس والاموال وخراب الارض وعن الرذائل من البغي والحسد والكذب ... وسائر الرذائل الا بشرائع زاجرة للناس عن كل ذلك ؟ فلابد من نعم ضرورة ، والا وجب الاهمال الذى فيه فساد كل ماذكرناه ..)) (٢)

بعد تأكيد ابن حزم ضرورة الشرائع واهميتها في حفظ المجتمع وصيانته من الفساد ، يبين مصدر هذه الشرائع ، فيثبت بالبرهان انها من عند الله عز وجل ويبين فساد القول بان الشرائع موضوعة من قبل الحكماء ، فيقول (لاتخلو تلك الشرائع من احد وجهين ، اما ان تكون صحاحا من عند الله عز وجل الذى هو خلق العالم ومدبره كما يقول اصحاب الشرائع ، واما ان تكون موضوعة باتفاق من افاضل الحكماء لسياسة الناس بها .. وكفهم عن التظالم والرذائل فان كانت موضوعة كما يقول هؤلاء ... فقد تيقنا ان ما الزموا به الناس من ذلك كذب لا أصل له ... فان كان ذلك كذلك فقد صار الكذب الذى هو ارذل الرذائل واعظم الشر لايتم صلاح العالم الذى هو الغرض من طلب الفضائل ، الا به ، واذ ذاك كذلك فقد صار الحق باطلا والصدق رذيله وصار الباطل حقا وصدقا .. وهذا اعظم مايكون من المحال الممتنع ...) (٣)

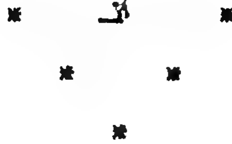
ويقول في موضع آخر مستنكرا ان تكون الشرائع موضوعة ومبينا فساد وبطلان هذا الادعاء : (وأيضا فان كانت الشرائع موضوعة فليس ماوضعه ، واضع ما باحق بأن يتبع ما وضعه واضع آخر ، وهذا امر يعلم بالضرورة ، وعلمنا بموجب العقل وضرورته ان الحق لايكون من الاقوال المختلفة والمتناقضة الا في واحد دون سائرها فاذ لادليل على صحة شيء منها بعينه فقد صارت كلها باطلة .. وصح يقينًا ان الشرائع صحاح من عند منشيء العالم ومدبره ...)) (٤) اما من يقول بان الشرائع كلها صحيحه وحتى نقوله باطل والشرائع نفسها تكذبه ، (لانه لاشريعة منها الا وتكذب سائرها وتخبرنا بانها باطل وكفر وضلال والحاد ..)) (٥)

---

(١) انظر الفصل جـ ١/ص ٧٥
٢) نفس المصدر ص ٧٥
٣) نفس المصدر / ص ٧٥
٤) نفس المصدر ص ٧٦
٥) نفس المصدر ص ٧٧

مما سبق تبين لنا مفهوم ابن حزم للفلسفة واغراضها ومعانيها الحقيقية ومدى قربها من الدين وتشريعاته ،وكذلك علاقتها بالحياة وبناء المجتمع السليم وصلاح احواله .

كما تبين لنا مدى التزام ابن حزم بمنهجه الثابت الذى رأى فيه المنهج السليم للوصول الى المعارف ، فتقيّد به في مواقفه النقدية ، حيث كان جُلّ اعتماده على البراهين الراجعة الى اول الحس وضرورة العقل التمييز الحق من الباطل والوصول الى المعرفة اليقينية .



٦ـ تصنيف ابن حزم للعلـــــــوم

ان أقدم تصنيف للعلوم معروف لنا تاريخيا هو تصنيف افلاطون للفلسفـــة باعتبارها جامعة لكل العلوم ،حيث قسمها الى اقسام رئيسية ،الجدل ويشمـــل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقيا ،والقسم الثاني ويشمل الفلسفة الطبيعية ـ. اما الثالث فهو الاخلاق اى العلم الذى يبحث في السلوك الانساني . (١)

ومن بعده جاء تصنيف ارسطو الثنائي للفلسفة وهي على رأى شراحه تنقسم الى قسمين ،قسم نظرى وآخر عملي ،اما الفلسفة النظرية فغايتها المعرفة المجردة وطلب الحقيقة لذاتها ،اما العملية فغايتها المنفعة العملية .

وهناك تصنيف آخر ذكره ارسطو في الميتافيزيقا وفي نصوص اخرى من كتبه يميـــز فيه بين ثلاث مجموعات من العلوم هي : العلوم النظرية والعلوم العملية ،والعلـــوم الشعرية . (٢) ومن تصنيفات القدماء كذلك ،تصنيف الابيقوريين والرواقيين . (٣)

اما العلماء والفلاسفة من المسلمين فمن تصنيفاتهم ،تصنيف الكندى المتوفى في منتصف القرن الثالث الهجرى تقريبـا ،حيث قسم الفلسفة باعتبارها علم كل شيء الى علم وعمل . والعلم هو وظيفة القسم الناطق من النفس ،واما العمل في وظيفـــة قسمها الحي . وقد قسم علوم الفلسفة الى ثلاث مجموعات .

١) العلم الرياضي وهو اوسطها .

٢) علم الطبيعيات وهو اسفلها .

٣) العلم الالهي وهو اعلاها . (٤)

اما التصنيف الثاني فنجده عند الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ويعدّ الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذى اعتنى بدراسة تصنيفات العلوم وأفرد لها كتابا خاصا اسمه " احصاء العلوم "(٥) وقد نال الثناء الكثير من المورخين المسلمين امثـــال صاعد صاحب الطبقات ،والقفطي وابن ابي أصيبعة وكذلك الفيلسوف ابن رشد وتلامذته ،

---

(١) الفلسفة ومباحثها / ص ٨٦ (٢) الفلسفة ومباحثها ص ٨٦/٩٠

(٣) نفس المصدر ص ٩١ (٤) نفس المصدر ص ٩٢

(٥) يشتمل كتاب احصاء العلوم الفارابي على خمسة فصول هي :

الاول : علم اللسان الثاني : علم المنطق واجزائه

الثالث : علم التعاليم والرياضة الرابع : العلم الطبيعي واجزائه

الخامس : في العلم المدني واجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام

انظر : احصاء العلوم للفارابي / تحقيق وتقديم د . عثمان امين ص ٤٣ طبعة ثانية ١٩٤٦ ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة .

وقد انتشر تصنيفه انتشارا واسعا في الشرق والغرب على السواء ،واصبحت له شهرة بالغة واهمية كبيرة .

ومن بعد الفارابي جاء اخوان الصفا (١) ،وابن سينا (٢) ،الذى تسم الحكمة الى قسمين نظري مجرد وعملي . اما الحكمة النظرية فهي ثلاثة : العلم الطبيعي وهو الاسفل ،والعلم الرياضي وهو الاوسط ،والعلم الالهي وهو الاعلى .،

وتقسيم ابن سينا كما هو واضح ،هو نفس تقسيم الكندى الفيلسوف كما رأينا قبل قليل . اما الحكمة العملية فتشتمل على الاخلاق ،وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة .

اما ابن حزم الذي ولد بعد وفاة الفارابي بحوالي نصف قرن فقد ألف رسالة في مراتب العلم ، قسم فيها العلم الى قسمين رئيسيين ،يتفرع عن كل قسم عدد من العلوم . يقول ابن حزم :((فالعلوم تنقسم اقساما سبعة عند كل امة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل امة ،فلابد لكل امة من معتقد ما ،اما اثبات واما ابطال ،وعلم اخبارها ،وعلم لغتها ،فالامم تتميز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الاربعة الباقية تتفق فيها الامم كلها وهي (علم النجوم) وعلم العدد والطب وهو معاناة الاجسام ،وعلم الفلسفة ، وهي معرفة الاشياء على ما هي عليه من حدودها من اعلى الاجناس الى الاشخاص ،ومعرفة الهيئة)) (٣)

فالقسم الاول من العلوم هو ما اطلق عليه ابن حزم " العلوم المميزة لكل امة من الامم " وقد اشتمل على ثلاثة انواع من العلوم هي :

١) علم الشريعة ،وهي لازمة لكل امة .

٢) علم الاخبار اى علم التاريخ

٣) علم اللغـــة .

ويفـرع عن كل علم من هذه العلوم الثلاثة اصنافا من العلوم تابعة لها ومرتبطة بها ، اما الاول وهو علم الشريعة ـ ويقصد به الشريعة الاسلامية ـ باعتبارها الشريعة الحقيقية ،وان كل شريعة سواها باطلة فيدرج تحتها اربعة انواع من العلوم وهـــي

آ ـ علم القرآن : وينقسم الى معرفة قراءته ومعانيه .

ب ـ علم الحديث : وينقسم الى معرفة متونه ومعرفة رواتـــه .

جـ ـ علم السنّة : وينقسم الى احكام القرآن واحكام الحديث وما اجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه ،ومعرفة وجوه الدلالة وما صح منها وما لا يصح .

د ـ علم الكلام وينقسم الى معرفة مقالاتهم ومعرفة حُجَجهم وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح .

---

(١) الفلسفة ومباحثها / ص ٦٨ / قسم اخوان الصفا ،الفلسفة الى نظرية وعملية ، وقد ادخلوا الالهيات في القسم العملي .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٠ـ١٠١

(٣) رسالة مراتب العلوم : ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧٨

اما القسم الثاني وهو علم الاخبار فينقسم على مراتب ، إما على الممالك او على السنين وإما على البلاد وإما على الطبقات ، او منثورا ، اى مختلفا دون ترتيب للاخبار حسب السنين او حسب الممالك .

ومن العلوم المرتبطة به ، وتعتبر جزءا منه علم النسب .

اما العلم الثالث من هذه العلوم المميزة لكل امة فهو علم اللغة والنحو وينقسم النحو الى مجموعه القديم ، وعلله المحدثه . اما علم اللغة فمسموع كله فقط .

القسم الثاني من العلوم ، علوم عامة لكل الناس ، ويندرج تحته اربعة علوم (٢) هي :

١) علم النجوم ، وما يذكرونه من القضاء به — وقد اشرت في المبحث السابق الى نقد ابن حزم له والقائلين بالقضاء به ، وذلك لتعريه من البرهان — ومن فروع هذا العلم : علم الهيئة ، وغايته معرفة الافلاك ومدارها وقتا اصها ومراكزها وابعادها ، وله منفعة في الدنيا والاخرة ، يقول ابن حزم :

((ومنفعة هذا العلم انما هو في الوقوف على احكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع ، وقدرته وتفرده ، واختياره ، وهذه منفعة جليلة جدا لاسيما في الآجل)) (٢)

٢) علم العدد ، وهو علم برهاني ، ومنفعته دنيوية فقط ، يقول ابن حزم :

((وهو علم حسن ، صحيح برهاني ، الا ان المنفعة به انما في الدنيا فقط ، وكل ما لا نفع له الا في الدنيا فهي منفعة قليلة وتحة ×، لسرعة خروجنا من هذه الدار ولامتناع البقاء فيها ، وكل ما ينقضي فكأنه لم يكن)) (٣)

ومن العلوم المرتبطة به علم المساحة ومنفعته كذلك دنيوية ومع ذلك يقول فيه ((وهو علم حسن برهاني وأصله معرفة الخطوط والاشكال بعضها من بعض ومعرفة ذلك في شيئين : احدهما فهم صفة هيئة الافلاك والارض ، والثاني في رفع الاثقال والبناء وقسمة الأرضيين ونحو ذلك .)) (٤)

٣) علم الطب ، ومن فروعه : آ — طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق باصلاح الاخلاق ومداواتها . ب — طب الاجسام وينقسم الى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الاعضاء ، ومعرفة العلل وأسبابها وما تعارض من الادوية وتميز القوىّ من الادوية والاغذية . وهذا النوع من الطب ينقسم الى قسمين :

١— عمل باليد كالجبر والبط والكيّ والقطع .

٢— عمل في صرف قوى العلل بقوى الادوية .

وينقسم من ناحية اخرى الى قسمين آخرين هما :

أ— حفظ الصحة من المرض ، وهذا ما ندعوه من الوقت الحاضر بالصحة الوقائية .

٢ — معاناة المرض . (٥)

---

(١) رسالة مراتب العلوم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧٦ انظر ايضا صفحة ٤٣ وما بعدها

(٢) رسالة التوقيف على شارع النجاة / رسائل ابن حزم / ص ٤٥

× وتحة : بمعنى قليلة وتافهة .

(٣) [illegible]

٤- علم الفلسفة وحدود المنطق ، وينقسم علم المنطق الى عقلي وحسي ، امـــا العقلي فالاهي وطبيعي ، واما الحسي فطبيعي فقط .

وقد اثنى ابن حزم على هذا العلم بقوله . ((وهذا علم حسن رفيع لانه فيه معرفة العالم كله بكل مـا فيه من اجناسه الى انواعه الى اشخاص جواهره واعراضه . والوقوف على البرهان الذى لايصح شيء الا به وتمييزه مما يظن انه برهان وليس برهانا ومنفعة هذا العلم في تمييز الحقائق من سواها)) (٢)

هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم عامة ، جعلها في سبعة علوم ، اندرجـــت تحت قسمين رئيسيين هما : علــوم مميزة لكل امة وعلوم عامة لكل الناس سماها بعلــوم الاوائل . (٣)

وتجدر الاشـارة الى ان ابن حزم قد اشار الى علمين آخرين يكونان نتيجـة للعلوم السابقة اذا اجتمعت او نتيجة اجتماع علميـن منها تصاعدا ، وهذان العلمان هما : أ - علم البلاغة ب - علم العبارة أى علم تعبير الرؤيـا الذى قال فيـه ابن حزم ((واما علم العبارة فهو طبع في المعبر مع عون العلم عليه ، ولا يقطع بصحته الا بعد ظهور ذلك عليه لاقبله)) (٤)

بالاضـافة الى ذلك فهو يشير الى علم الشعر الذى يقسمه الى روايته ومعانيـه ومحاسنه ومعايبه واقسامه ، ووزنه ونظمه ، ويرى ان علم اللغة بحاجة اليه ، يقـول في ذلك : ((لابد في اللغة والاعراب من التعلق بطرف من علم الشعر .)) (٥)

وقد اختتم ابن حزم هذا التصنيف بقوله : ((فهذه الافانيـن هي التـي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم)) (٦)

ولما كان ابن حزم يعتبر ان كل ما علم فهو علم (٧) فقد ذكر علوما حرفيّـــة مثل علم النجارة والخياطة والحياكة والفلاحة وتدبير السفن ، وأشار اليها بانها علـوم دنيوية فقط تفي بحاجات الناس في معايشهم ، في حين يعتبر الغرض من العلوم السبعة السابقة انما هو التوصل الى الخلاص في المعاد فقط ، وعليه فقد استحقت التفضيـل والتقديـم . (٨)

---

(١) رسالة مراتب العلوم : رسائل ابن حزم / ص ٧٦
(٢) رسالة التوقيف على شارع النجاة / رسائل ابن حزم ص ٤٣
(٣) نفس المصدر ص ٤٣
(٤) رسالة مراتب العلوم ص ٨٠
(٥) نفس المصدر ص ٨٢
(٦) و (٧) نفس المصدر ص ٨٠
(٨) نفس المصدر ص ٨١

وبالرغم من تصنيف ابن حـزم العلوم فانه يؤكد في رسالته مراتب العلوم (١) تعلق العلوم بعضها ببعض ، وان كل علم يعتبر مكملا للآخر ، لتوصل في النهايـــة الى تعلم علم ما اراد الله تعالى منا (٢) ، حيث الغرض الاساسي لتعلم العلوم انما هو التوصل الى الخلاص في المعاد كما ذكرنا •

وبناء عليه فان ابن حـــزم يقول فيمن يرمي من تعلم العلوم المدح والفخر والكسب المالي والجاه : ((ومن طلب العلم ليفخر به او ليمدح به او ليكتسب به مالا او جاها فبعيد عن الفلاح لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه ، وانما غرضه شيء آخر غير العـــــــلم)) (٣) •

ان هذا الغرض السامي الذى يرسمه ابن حزم للعلوم والذى ينظر اليه باعتباره الهدف النهائي الواجب الاستدلال عليه منها ليتوافق ويتطابق مع المنهج الايماني الذى تلوح ملامحـــــه في كل مؤلفاته التي وصلتنا ، حتى جاءت كل آرائه مصطبغة بالصبغة الايمانية الاسلامية ، كما سنرى ذلك في الفصل الثالث من هذا الباب الخاص بآرائه الاجتماعية والتربوية والاخلاقية •

قد يرى البعض في هذا الغرض الذى رسمه ابن حزم للعلوم مغالاة وتشددا الا اننا لو نظرنا الى هذا الـــغرض باعتباره موصلا للايمان من خلال ما يصل اليه العلم من معارف ظاهرة لتبين لنا اخلاص ابن حزم وصدق رأيه وخلوه من اية مغالاة او تشدد ، وذلك لأن تقدم اى علم من العلوم وكشفه لسر من اسرار هذا الكون ، ليحثنا بلا ريب على التفكير لمعرفة خالق هذا الكون وعالم اسراره ، ومن ثم الايمان به ، وذلك هو الرصيد الوحيد المخلص للفرد في المعاد والفوز في الدار الآخرة ، وان في قوله تعالى ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)) (٤) لأوضح دعوة للايمان بالله والاقرار بأنه الحق الخالق الوحيد المدبر لهذا الكون بعد أن تتكشف لنا آثار قوته وقدرته من خلال كشف العلوم لاسرار هذا الكون • فهل هناك غرض اسمى من هذا الغرض الذى يرسمه ابن حزم لتلك العلوم ، علما بان هذا الايمان المخلص في المعاد يجني الفرد ثماره في الدنيا العاجلة كذلك ؟ !

---

(١) تعرض الاسباني هيرناندز Hernandez الى تصنيف ابن حزم للعلوم ، وقد جعل الشعر والبلاغة في قسم خاص منفصل عن علوم كل أمة والعلوم العامة ، سماه علوم مختلطة ، ولذلك جعل تصنيف ابن حزم في ثلاثة اقسام رئيسية هي : ١ــ علوم لكل امة ، ٢ــ معارف عامة لكل الناس • ٣ــ علوم مختلطة ، وقد ادرج تحتها علم الشعر وعلم البيان ، وعلم المعاني ، وترجمة الاحلام وتفسيرها •

انظـــر 1-M.C. Hernandez, La Filosofía Arabe ,P :168 Madrid 1963

2- Historia De La Filosofía Espanola ,Tomo 1 P:250- Madrid 1957.

(٢) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨١

(٣) نفس المصدر / ص ٧٧ .

وقد اثبت العلم الحديث ، وعلم النفس خاصة بان الايمان يعتبر من القوى الاساسية الواجب توفرها لمعاونة المرء على العيش ومواجهة مشاكل الحياة المعقدة ، يقول الدكتور هنري "س" لنك ، في كتابه "العودة الى الدين" معلقا على حوادث الانتحار المتزايدة في امريكا : ((... ومعظم حوادث الانتحار ... يمكن ان يقطع دابرها إذا أصاب هؤلاء الناس شيئا من الأمان والاطمئنان وسكينة النفس التي يجلبها الدين ويجلبها الصلاة))(١).

لا شك ان هذا الاكتشاف العلمي الذي جاء مؤيدا لما قاله ابن حزم ، انما هو مصداق ((لوعد سبق من الله في القرآن منذ اربعة عشر قرنا ، اذ وعد الله نبيه بأن سيعلم الانسان ما لم يعلم ، سيريه علامات الالوهية في ذات الانسان وفي الآفاق المحيطة به ... وجاء العلم وجاءت القرون وجاء الاجتهاد ، كل اولئك حتى ما يزعمونه من الحضارة المادية .... ليسوا الا جنودا مسوقين الى انفيذ وعد الله ليروا آياته ويلمسوا على علامات التنظيم الالهي الدقيق ....))(٢).

هذا وقد رسم ابن حزم صورة واضحة بين فيها كيفية تعلق العلوم ببعضها وكيف ان كل علم يساعد على تعلم علم آخر ، لتكون كلها مجتمعة عاملا هاما واساسيا في تفهم الشريعة والالمام بحقيقتها اليقينية التي هي سبيل خلاصنا في المعاد ، فيقول : ((والعلوم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض ولا يستغني منها علم عن غيره .... والمطلوب بتعلم العلوم انما هو تعلم علم ما اراد الله تعالى منا .... وهو المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها ، فاذا الامر كذلك فلا سبيل الى صحة المعرفة بها واستحقاق حقيقتها الا بمعرفة احكام الله عز وجل ... وبمعرفة ما وصانا به محمد عليه السلام ... وما أجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه ، ولا يوصل الى هذا الا بمعرفة الناقلين لتلك الوصايا وأزمانهم واسمائهم .. وبمعرفة القراءات المشهورة ليوقف بذلك على ما تتفق فيه المعاني مما تختلف .. وكل هذا لا يتم الا بمعرفة مستعمل اللغة ، ومواقع الاعراب ... ولا بد في اللغة والاعراب من التعلق

(١) مدرسة السماء / رفيق سنو / ص١٦٣ ، شركة الطبع والنشر اللبنانية - بيروت .
يقول الطبيب النفساني كارل يونج في كتابه (الرجل المصري يبحث عن روح) مؤيدا ما قاله لنك عن اهمية الايمان : ((استشارني في خلال الاعوام الثلاثين الماضية اشخاص من مختلف شعوب العالم المتحضرة ، وعالجت مئات المرضى ، فلم اجد مشكلة واحدة من مشكلات اولئك الذين بلغوا منتصف العمر .. لا ترجع في اساسها الى افتقارهم الى الايمان وخروجهم عن تعاليم الدين . انظر المصدر نفسه / ص١٦٣
ويقول ايضا وليم جيمس : (الايمان من القوى التي لا بد من توافرها لمعاونة المرء على العيش ، وفقدها نذير بالعجز عن معاناة الحياة) انظر نفس المصدر
(٢) مدرسة السماء / ص١٢٩

يعرف من الشعر ، ولا بد من المعرفة بالنسب بما يدرى المرء من تجوز الامامة ممن لا تجوز فيهم ... ولا بد ان يعرف من الحساب ما يعرف به القبلـــة والزوال الى اوقات الصلوات ، ولا يوقف على حقيقة ذلك الا بمعرفة علم الهيئة ولا يعرف حقيقة البرهان في ذلك الا من وقف على حدود الكلام . ... ، ولا بد في الشريعة من معرفة العيوب التي تجب التكاليف كعاهة الجنون المتملكة ، وقوام الآفات والادواء ، فلا بد من معرفة العلل ومداواتها وهو علم الطب . والدعاء الى الله عز وجل واجب ، ولا سبيل اليه الا بالخط والبلاغة ومعرفة ما تستجلب به القلوب من حسن اللفظ وبيان المعنى ، ولا يكون هذا الا بالمعرفة الشرعية وباللغة وبالاعراب وبالفصاحة وحكم المنظوم والمنثور ، والرؤيا حق وهي جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ، فلا بد من معرفة عباراتها ، ولا تكون عباراتها الا بالتمكن في العلوم المذكورة ... فهذا وجه تعلق العلوم بعضها ببعض وافتقار بعضها الى بعض)) (١) .

مما تقدم ، يبدو لنا جليا مدى سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم ، ومبلغ ابجلاله وتمسكه بالشريعة الاسلامية التي ابطل كل شريعة سواها ، حتى اصبح المعيار الاساسي لقيمة اي علم هو مقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة لهذه الشريعة وتوضيحها ، لكونها المنقذ لنا في المعاد .

هذا الاهتمام الكبير بعلوم الآخرة عند ابن حزم ورأيه في تعلق العلوم بعضها ببعض ، نجد له نظيرا عند الامام الغزالي رحمه الله ، الذى يقول بأن . الفائزين المقربين يوم القيامة هم علماء الآخرة ومن علاماتهم : ((ان لا يطلب الدنيا بعلمـــه ، فان اقل درجات العالم ان يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدورتها وانصرامها وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ، ويعلم انهما متضادتان .... وانهما كالكفتي الميزان مهما رجحت احداهما خفت الاخرى ..... ومن علم هذا كله ثم لم يؤثر الآخرة على الدنيا فهو اسير الشيطان .....)) (٢) .

وقد بلغ تقدير الغزالي للعلوم الموصلة للسعادة في الآخرة والتي غرضها خدمة الشريعة المنقذة في المعاد أن وصف العلوم التي تطلب لغيرها اى للمال والكسب ، والعلوم التي تطلب لذاتها ، فقال : ((فما يطلب لذاته اشرف وافضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره : الدراهم والدنانير فانهما حجران لا منفعة لهما ولولا ان الله سبحانه وتعالى يسر قضاء الحاجات بهما لكانا والحصباء بمثابة واحدة ، والذى يطلب لذاته ، فالسعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى ، والذى يطلب لذاته ولغيره فكسلامة البدن ، فان سلامة الرجل مثلا مطلوبة من حيث انها سلامة للبدن عن الالم ومطلوبــه المشي بها والتوصل الى المآرب والحاجات ، وبهذا الاعتبار اذا نظرت الى العلم

---

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨١ — ٨٢

(٢) احياء علوم الدين / ابو حامد الغزالي / ج ١ / ص ٦٠ — دار المعارف للطباعة والنشـــــر — بيروت

وانه لذيذ في نفسه فيكون مطلوبا لذاته ، ووجدته وسيلة الى دار الآخرة وسعادتها وذريعة الى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل اليه الا به ..... فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو اذن افضل الاعمال .....)) (١).

فالغزالي اذن يلتقي مع ابن حزم في الغرض النهائي للعلوم ، وهو القرب من الله تعالى والخلاص في المعاد ، علاوة على ثمراته العاجلة في الدنيا ، يقول الغزالي : ((هذا في الآخرة واما في الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام في الطباع ....)) (٢). وهذا قريب من قول ابن حزم في ثمرة العلم الدنيوية ويحمل نفس المعنى ، يقول ابن حزم : ((واما كان المشتغل بعلم الشريعة محصل الأمن من السلطان والخاصة والعامة ، متصدا نحو الحال في الدنيا والصلاح فيها ومن خالفها محصل للمخالفة للسلطان والخاصة والعامة ......)) (٣).

بالاضافة الى ذلك فاننا نجد عند الغزالي اشارات تدل على ان العلوم متعلق بعضها ببعض ، وان تعلم الشريعة المقربه من الله تعالى ، لن يتوصل اليها الا بالاستعانة بالعلوم الاخرى ، وبناء عليه فقد قسم العلوم الشرعية الى اصول وفروع ومقدمات ومتممات (٤)، اما الاصول فهي اربعة : كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الامة وآثار الصحابة . اما الفروع فهو ما فهم من هذه الاصول لا بموجب الفاظها بل بمعان تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ غيره ، وهذا على ضربين : احدهما يتعلق بمصالح الدنيا ويحويه كتب الفقه ، والثاني ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم احوال القلب .

اما المقدمات فهي علم النحو واللغة ، يقول فيهما : ((فانهما آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلعم ، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في انفسهما ، ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع ، اذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب)) (٥).

اما المتممات ، فهي في القرآن تتعلق باللفظ وتعلم القراءات ومخارج الحروف ، والتفسير ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ، واما في الآثار والأخبار فان ذلك يتطلب العلم بالرجال واسمائهم وانسابهم واسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بعدالة الرواة ليميز الحديث المسند من غير المسند ، وهذا بطبيعة الحال لا يعرف الا عن طريق علم الاخبار وعلم النسب .

اما العلوم غير الشرعية كالحساب والطب فهي ضرورية كذلك ، ويرى فيها فرض كفاية يجب تعلمها . فالطب علم لا يستغنى عنه اذ هو ضروري في حاجة بقاء الابدان وحفظها من الامراض ، مما يساعد على الاستمرار في العمل المتواصل للتوصل الى المآرب

---

(١) احياء علوم الدين / ج ١ / ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر / ج ١ / ص ١٢ .

(٣) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨٥ .

(٤) احياء علوم الدين / ج ١ / ١٦ — ١٧ .

والحاجات السامية ، وهي القرب من الله والوصول اليه .. واما الحساب فهو ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها)) .[١]

فالغرض النهائي للعلوم عند ابن حـزم والغـزالي يجب ان يتجاوز الاغراض الدنيوية الى الغرض الاسمى النهائي وهو خدمة الشـريعة الموصلة الى الله والمقربة لنا منه سبحانه ، والنافعة لنا في المعاد .

وتجدر الاشارة الى ان هذا الاهتمام الكبير بالشريعة عند ابن حزم لا يعني انه يقلل من قيمة سائر العلوم الاخرى ، بل انه يشدد في الحض على تعلمها ، واذا لم يستطع المرء الاحاطة بجميعها ، ((فليضرب في جميعها بسهم ما وان قل)) ،[٢] وقد وصف عمل طالب علم الدين الذى يستهزئ بسائر العلوم الاخرى بأنه نقص شديد عظـيم ، وان فاعل ذلك بمعزل عن الحقائق[٣] ، غير انه يشترط على طالب اى علم من العلوم ان يتخذ من علمه وسيلة لخدمة علم الشريعة بالاضافة الى فرائدها الدنيوية .. فيقول :

((واما من اخذ من كل علم ما هو محتاج اليه واستعمل ما علم كما يجب فلا احد افضل منه ، لأنه قد حصل على عـز النفس وعتادها في العاجل وعلى الفوز في الآجل ..)) .[٤]

وبناء عليه فان طلب العلوم لو لم يكن الغرض منه النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء منه اى معـنى ، يقول في ذلك ايضا : ((وجملة الأمر انه لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب ، وقاطع عن لذات الدنيا المتعجلة من المشارب والمآكل والملاهي .... فلو لم يكن آخرة يؤدى اليها طلب العلوم ما كان احد اسوأ حالا من المشتغل بالعلم)) .[٥]

مما تقدم يتبين لنا ان ابن حزم في رسمه الواضح للعلائق التي تربط العلوم بعضها ببعض انما يقدم لنا نموذجا للثقافة المتكاملة — كما يتصورها — النافعة لصاحبها دنيا وآخرة ، اذ لما كان غرضنا فـي الكون في الدنيا هو تعلم علم ما اراد الله تعالى منا و .. و المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها ، فان ذلك يفرض على المرء ان يسلك كل سبيل يساعده على الوصول الى تفهم تلك الشريعة المقـربة من الله تعالى .

وقد رأينا من خلال بيانه لعلاقة العلوم بعضها ببعض ان طالب الشريعة لا بد له من تعلم علوم كثيرة تساعده على فهمها والعمل بموجبها ليكون من الفائزين في الآخرة .

فعلى المرء الجد والاجتهاد في دنياه حتى يفوز بالقرب من الله علاوة على عزة فـي الدار العاجلة ، وكما قال الامام الغزالي : ((فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وهي الآلـة الموصلة الى الله عز وجل لمن اتخذها آلة ومنزلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا ..)) .[٦]

---

(١) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ١٦
(٢) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨٢
(٣) انظر نفس المصدر / ص ٨٧ — ٨٩
(٤) نفس المصدر / ص ٨٩
(٥) نفس المصدر / ص ٩٠

ولايضاح هذا النموذج الثقافي المتكامل الذى رسمه ابن حزم ، اقدم فيما يلي بيانا توضيحيا يتبين منه ان من يسير على هذا النموذج في التعلم للوصول الى الفهم الحقيقي للشريعة ، فانه بوصوله الى مبتغاه يكون قد الم باطراف جميع العلوم على الاقل ، ليصبح بذلك انسانا متكامل الثقافة ، عزيزا في الدنيا وفائزا في الآخرة :

الغرض النهائي للعلوم هو المعرفة بعلم الشريعة ، وهذا يتطلب العلم بالتالي :

١ـ علم احكام القرآن

٢ـ علم وصايا النبي صلعم وما اجمع عليه العلماء وما اختلفوا فيه .

وهذان العلمان ، يستلزم العلم بهما الاحاطة بالعلوم التالية :

١ـ علم الانساب لمعرفة الناقلين لتلك الوصايا واسمائهم وانسابهم وكذلك معرفة من تجوز فيه الامامة ممن لا تجوز .

٢ـ علم اللغة والاعراب ، لمعرفة القراءات المشهورة الموقوف على ما تتفق فيه المعاني وما تختلف .

٣ـ علم الحساب ، لمعرفة كيفية قسمة المواريث والغنائم .

٤ـ علم الهيئة لمعرفة القبلة والزوال الى اوقات الصلاة

٥ـ علم الطب ، لمعرفة العيوب التي تنفي العصاب بها من التكليف كعاهة الجنون ، ومن ثم معرفة كيفية مداواتها .

٦ـ علم البلاغة والخط الذى يتطلب العلم باللغة والاعراب والفصاحة وحكم المنظوم والمنثور والمعرفة الشرعية ، وذلك لمعرفة الدعاء الواجب الى الله عز وجل .

اذا كان الامر كذلك فان هذا النموذج الثقافي الذى رسمه ابن حزم لطالب القرب من الله في المعاد يعتبر صورة متكاملة للمثقف الواعي لأمور دنياه واخراه .

ونظرا للعلائق التي تربط هذه العلوم ببعضها ، وعدم قدرة الفرد التعمق فيها جميعا ، فقد اوجب عليهم ابن حزم الاخذ باطراف من كل علم حتى يتمكن من الوصول الى فهم الشريعة المنزلة ، فانه يطلب من الناس التعاون في هذه العلوم المنتجة لهم كتعاونهم في اقامة المنزل الذى يتطلب تعاون البناء والنجار وصانع القرميد وقاطع الخشب فيقول : ((وليكن الناس فيها (اى العلوم) في تعاونهم على اقامتها واجب من ذلك عليهم كالمجتمعين لاقامة منزل ، فانه لا بد من بناء واجراء ينقلون الحجر وينقلون الطين ومن صناع القرميد وقاطعي الخشب وصانعي الابواب والمسامير حتى يتم البناء ... فكذلك التعاون على ما به تكون النجاة والترقي الى عالم الخلود ، ورضى الخالق اوجب واكرم وبالله تعالى نتأيد))[1] . ومثل هذا القول نجد مؤيدا عند الغزالي الذى جعل من تلك العلوم فروض كفاية على الناس يجب العلم بها لحاجتهم اليها ، واما من تعمق في علم منها فيسميه فضيلة .[2]

---

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨٢ ـ ٨٣

(٢) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ١٣

الفصل الثالث

آراء ابن حزم في العلاقات الانسانية

آ ـ آراء ابن حزم في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية

ب ـ آراء ابن حزم في الاخلاق

جـ ـ آراء ابن حزم في التربية

د ـ الحب والجمال عند ابن حزم

آ ـ آراء ابن حزم في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية

١ ـ تمهيد :

يستدل من رسائل ابن حزم بما حوته من آراء مختلفة في تحليل المظاهر الاجتماعية السائدة على نظرته النفاذة في احوال البشر مما يمكن اعتباره صاحب آراء قيمة في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية •

فلقد اظهرت تلك الرسائل اهتمامه بالتاريخ باعتباره علما شريف الغاية لانه يوقف على احوال الماضيين من الامم في اخلاقهم والانبياء في سيرتهم • يقول ابن حزم في كلامه على وجه التوصل الى العلوم وبيان افضلها صفة واعلاها قدرا :

((•• فاذا احكم ذلك في خلال ابتدائه بالنظر في العلوم فلا يكون منه اغفال لمطالعة اخبار الامم السالفة والخالفة ، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة ليقف من ذلك على فناء الممالك المذكورة وخراب البلاد المعمورة ، ودثور المدائن المشهورة التي طالما حدثت واحكمت مبانيها •• فيحدث له بها بذلك زهد وقلة رغبة ، وليشرف على اغترار الملوك بها لعظيم الحسرات النازلة بهم وبمخلفيهم ، وليقف على حمد المثنين الأخيار للفضائل فيرغب فيها ويسمع ذمهم للرذائل فيكرهها ••)) (١)

ان اجلال ابن حزم للتاريخ والحث على مطالعته لمعرفة اخبار الامم السالفة والإتعاظ بما آلت اليه واتباع فضائلهم واجتناب رذائلهم ، ليتفق مع نظر العلامة ابن خلدون واضع أسس علم الاجتماع ـ حيث بدأ مقدمته بمدح التاريخ والثناء عليه وتعداد فوائده ، حتى انه ليبدو للوهلة الاولى وكأن ابن حزم كان من بين الذين مهدوا لابن خلدون طريقة لوضع علم الاجتماع ، يقول ابن خلدون في مقدمته واصفا علم التاريخ بانه (فن عزيز المذهب جم الفوائد ، شريف الغاية ، اذ هو يوقفنا على احوال الماضين من الامم في اخلاقهم والانبياء في سيرهم ••• حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا ••)) (٢)

وكما دعا ابن حزم الى الاهتمام بالماضي للاتعاظ ، فقد ابدى اهتمامه بالحاضر كذلك ، واعطاه الأهمية ، لان الحياة بالضرورة مستمرة ، ولا يتوقف سيرها اذ لابد للحاضر من الاستفادة من تجارب الماضي ، نظرا للارتباط الوثيق بينهما •

هذا الاهتمام يبدو واضحا ، اذا تأملنا تقديره التعاون في الحياة الاجتماعية وحثه الناس على التعاون فيما بينهم حيث يقول :

((ومن السمج القبيح بقاء الانسان فارغا في مدة اقامته في هذه الدار مغنيا تلك المدة فيما غيره اولى به واحسن منه في حماقة وبطالة او معصية وظلم • وقد سمعت شيخنا ابن الحسن (٣) يقول لي ولغيرى (ان من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لنوعه على مصلحة • اما يرى الحراث يحرث له والطحان يطحن له والنساج ينسج له والخياط يخيط له والجزار يجزر له والبناء يبني له وسائر الناس كل

---

(١) رسالة مراتب العلوم / من رسائل ابن حزم ص ٧١

متولّ شغلا له فيه مصلحة وبه اليه ضرورة ، انما يستحي ان يكون عيالا على كل العالـم لا يمين هو اينا بشيء من المصلحة ؟ ولقد صدق ، ولعمري إن في كلامه من الحكم لما يستثير الهمم الساكنة الى ما خيئت له ، واى كلام في نوع هذا أحسن من كلامه في تعاون الناس ؟)) (١) .

ان هذه النظرة الايجابية من ابن حزم لضرورة التعاون بين الناس والتي تتفق مع اقوال ابن خلدون (٢) ، في هذا المجال لتؤكد صحة تلك النظرة النفّاذة التي كان يتمتع بها ابن حزم ، حتى جاءت آراؤه في الحياة الاجتماعية متفقة مع آراء من يعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع بدون منازع .

ومع ان ابن خلدون لم يذكر ابن حزم بين من عنوا بالتفسيرات الاجتماعية (٣) ، فانه مع ذلك ((يظلّ مقدمة سالحة لذلك التعمق الشامخ في الفكر الاسلامي كما يمثله ابن خلدون : اولا في تلك النظرة الاجلالية للتاريخ ، واعتباره علما ، وثانيا في ذلك التقدير لمعنى التعاون في الحياة الاجتماعية ...)) (٤) .

٢ — محور الحياة الاجتماعية (الطمع والهمّ)

يرى ابن حزم ان مظاهر الحياة الاجتماعية وادوارها تقوم على محور ، احد طرفيه موجب واسمه الطمع ، والطرف الثاني سالب وهو مايسمى بالهمّ .

اما الطرف الموجب وهو الطمع ، فهو الاصل في كل المظاهر الاجتماعية من حب وطموح وحياة مادية وغيرها ، بمعنى انه هو الموجه الداخلي للفرد ، والدافع القوى الذى يدفعه نحو هذا الشيء أو ذاك .

ومن الامثلة التي فسّرها على مبدأ الطمع ، ظاهرة الحب ، وهي أسمى العلائق التي تربط بين افراد المجتمع ، حيث يؤكد ابن حزم على ان الحب ، وان اختلف في الظاهر الا انه في الاصل هو طمع المحب فيما يمكن نيله من المحبوب ، وهذا يعني ان هذه الظاهرة الانسانية الرفيعة ليس لها وجود ايجابي في نظر ابن حزم الا عندما يدفعها الطمع الى الوجود فتتشكل وتصبح فعّالة في حياة صاحبها . يقول ابن حزم في تفسيره اتاك الظاهرة على مبدأ الطمع :

((المحبة كلها جنس واحد ... وانما قدّر الناس انها تختلف من اجل اختلاف الاغراض فيها ، وانما اختلفت الاغراض من أجل اختلاف الاطماع وتزايدها وضعفها وانحسارها ... فأدنى اطماع المحبة ممن تحب الحظوة منه والرغبة لديه والزلفة عنده ، اذا لم تطمع في اكثر ، وهذه غاية اطماع المحبين لله تعالى ، ثم يزيد الطمع في المحادثة والموازرة ، وهذه اطماع المجر

---

(١) رسالة راتب العلوم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٨٣ .

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون / ص ٤٢ ، حيث يقول ابن خلدون : ((... ولو فرضنا منه اقل مايمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الاعمال يحتاج الى مواعين وآلات لاتتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري ...)) .

(٣) انظر رسائل ابن حزم / المقدمة الدكتور احسان عباس : يرى الدكتور عباس أن كون

في سلطانه وصديقه وذوي رحمه ، واقصى اطماع المحب ممن يحب المخالطة بالاعضاء اذا رجا ذلك .....)) (١) .

ولكن اذا كان الطمع له كل هذه الفعالية في توجيه الحياة الاجتماعية نحو الخير ، فيجب التنبه الى انه يكون سببا للشر ايضا ، اذ هو الذي يدعو صاحبه الى الذل . ويحرك في الافراد الانانية العمياء ، حتى ليؤدي ببعض الناس الى انجاز شئونه الخاصة قبل شئون بلده ووطنه ، وهنا ينتج عن الطمع الطرف الثاني السالب في محور الحياة الاجتماعية وهو المهم . وقد عبّر ابن حزم صراحة ، ان الطمع سبب الى كل هم حتى في الاموال والاحوال بقوله : ((ولسنا نقول ان الطمع له تأثير في هذا الفن وحده (أي الحب) ولكنا نقول ان الطمع سبب الى كل هم حتى في الاموال والاحوال ، فانا نجد الانسان يموت جاره وخاله وصديقه وابن عمته وعمه لام وابن اخيه لام وجده ابو امه وابن ابنته ، فاذا لا مطمع له في ماله ارتفع عنه الهم بفوته عن يده وان جل خطره وعظم مقداره ، فلا سبيل الى ان يمر الاهتمام بشيء منه بباله ، حتى اذا مات له عصبة على بعد او مولى على بعد ، حدث له الطمع في ماله وحدث له من الهم والاسف والغيظ والنكرة بفوت اليسير منه عن يده امر عظيم ، وهكذا في الاحوال ، فنجد الانسان من اهل الطبقة المتأخرة لا يهتم لانفاذ غيره امور بلده دون امره ولا لتقريب غيره وابعاده ، حتى اذا حدث به طمع في هذه المرتبة حدث له من الهم والنكر والغيظ أمر ربما قاده الى تلف نفسه وتلف دنياه واخراه ، فالطمع اصل لكل ذل وكل هم ، وهو خلق سوء ذميم ... ولولا الطمع ما ذل احد لاحد ...)) (٢) .

٣ ـ طرد الهم وارادة التغلب : ـ

اذا كان الطمع هو السبب لكل هم ، فهو من ناحية اخرى المعرك الذي يدفع صاحبه لطرد ما يعتريه من هم ، بل ان ابن حزم ليعتبر مظاهر الحياة الاجتماعية وادوارها كلها ليست في حد ذاتها الا محاولة لطرد الهم ، وان الناس جميعا متفقون في هذه الغاية سواء في ذلك المتدين ومن لا دين له ، حيث ان كل انسان حين يقوم بأمر من الامور انما يفعل ذلك لطرد هم " نعد " هذا الامر . فمثلا طالب المال يكد في السعي طمعا منه في طرد هم الفقر والساعي الى الشهرة يجري اليها طمعا

---

(١) ـ رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن حزم / ص ١٣٨ .

(٢) ـ نفس المصدر / ص ١٣٩ ـ ١٤٠

في طرد الخفاء والخمول ، وهكذا الحال في كل أمر من أمور الحياة . يقول ابن حـزم :
((تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده الا واحدا وهو طرد الهمّ . فلما تدبّرته علمت ان الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ولا فـي طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف اهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم وارادتهم لايتحركون حركة أصلا الا فيما يرجو به طرد همّ ، ولايتطقون بكلمة اصلا الا فيما يعانون به ازاحتـه عن انفسهم ....)) (١) .

فالانسان اذن في صراع دائم من الهمّ (٢) ، وهو غرضهم الذى لاينتهي الا بانتهاء الحياة ، لما للانسان من مطالب متواصلة في حياته يحثّ عليها ويدفع اليها الطرف الايجابي من المحور وهو محور الطمع الذى يمثل المحرك الاساسي للفرد للقيام بطرد الهمّ والخلاص منه . وهنا لابد من الاشارة الى ان الهمّ ليس شرّا دائما ، بل هو عامل باعث ودافـع نحو الخير كذلك ، كالحب مثلا . فكما ان الطمع يفرز الهم ، كذلك نجد ان الهم يبعث في نفس صاحبه العزيمة للكدّ والسّعي في طرد الهم طمعا في الحصول على ضدّه المحمود والمرغوب فيه . يقول ابن حزم في هذا المعنى : ((.. انما طلب اللذات من طلبهـا ليطرد بها عن نفسه همّ فوتها ، وانما طلب العلم من مطلبه ليطرد عن نفسه همّ الجهل .. وانما لكل من أكل وشرب من شرب ونكح من نكح ، وليس من لبس ولعب من لعب واكتنز مـن اكتنز وركب من ركب .. ليطردوا عن انفسهم همّ اضداد هذه الافعال ...)) (٣) .

هنا نلاحظ عملية ديالكتيك بين الطمع والهمّ اذ ان الطمع ينتج الهم والهم يثير في صاحبه الدوافع القوية للعمل على طرد الهمّ طمعا في ضده ، أى طمع فهمّ فطمع فهمّ فطمع ... وهكذا دواليك . وهنا تبرز جليّة وبوضوح مقولة ارادة التغلب اذ كل طـرف من طرفي محور الحياة الاجتماعية يدفع بالآخر موثرا بغية التغلب عليه وللفوز بالنهايـة . فالطمع في المحبوب يودى بصاحبه الى معاناة الوله والهجران ، والطمع في المال يولـد الهمّ بسبب مايفوت صاحبه منه ، وهذا يحرك ارادة التغلّب لطرد الهمّ الحاصل طمعـا في تغيير الصورة الحالية الى ضدها وهكذا .

ولكن بالرغم من هذا الصراع المستمر بين الطمع والهمّ فان ابن حزم يشير الى أقصر الطرق واسهلها لانهاء هذا الصراع لصالح الفرد الانساني ، بل انه يرى انه الطريـق الوحيد لطرد الهمّ ولا طريق غيره ، ذاك هو التوجه الى الله والعمل له فيقول :
((... بحثت عن سبيل موصلة — على الحقيقة — الى طرد الهمّ الـذى هـو المطلـوب

---

(١) — نفس المصدر السابق / ص ١١٦
(٢) — سئل سيدنا علي رضي الله عنه عن اقوى جنود الله فقال : اقوى جنود الله عشرة : الجبال الرواسي ثم الحديد يكسرها والنار تذيب الحديد والماء يطفيء النار والسحاب يحمل الماء ثم الريح تدفع السحاب ، وهكذا الى ان قال : والهم وهو اقوى جنود الله . (حديث في تلفزيون الكويت للشيخ محمد متولي الشعراوى) .
(٣) — رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ص ١١٧—١١٨ ضمن رسائل ابن حزم

النفيس الذى اتفق جميع انواع الانسان الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح على السعي له ، فلم اجدها الا بالتوجه الى الله عز وجل بالعمل للاخرة ...) (١) .

ويقول في موضع آخر ((فاعلم انه مطلوب واحد ، وهو طرد الهمّ ، وليس اليه الا طريق واحد وهو العمل لله تعالى ، فما عدا هذا فضلال وسخف)) (٢) .

لا شك ان اقوال ابن حزم هذه في ايجاد حل لطرد الهمّ ، وانهاء الصراع الذى لاينتهي بين طرفي محور الحياة الاجتماعية اللذين يحاول كل منهما التغلب على الآخرة ، انما هي نابعة من ايمانه اليقيني الذى وقر في قلبه ، فجاءت كل افكاره ونظرياته متلونة به . بالاضافة الى ذلك فان دقة ملاحظاته وحسن فهمه لطبائع الناس ومعاملاتهم قد اسهمت ولابد في صدق احكامه التي جاءت متوافقة مع مايؤكده العلم الحديث . اذ ان ربط ابن حزم بين فكرة طرد الهمّ والتوجه الى الله تعالى باعتبار انه اقصر السبل واضمنها لطرد ذلك الهمّ ، ليتفق مع آراء الكثيرين من علماء النفس المعاصرين الذين يرون أن الايمان هو الدواء الوحيد والناجع لمن يعانون من الهموم والقلق النفسي (٣) .

ان نظرة ابن حزم هذه تكشف لنا عن مدى تفهمه لطبائع الناس ونفاذ بصيرته فيهم حتى ليظن الباحث أن تلك الاراء جاءت نتاج تجربة شخصية عاناها ابن حزم بنفسه اثناء حياته المضطربة . ولعل هذا التفهم لطبائع الناس وسلوكهم يتضح لنا اكثر في قول ابن حزم ((وتأملت كل ما دون السماء وطالت فيه فكرتي فوجدت كل شيء فيه حي وغير حي ، من طبعه ان قوى ان يخلع على غيره من الانواع هيأته ويلبسه صفاته فترى الفاضل يود لو كان كل الناس فضلاء وترى الناقص يود لو كان كل الناس نقصاء ... وكل ذى مذهب يود لو كان الناس موافقين له ، ونرى ذلك في العناصر اذا قوى بعضها على بعض احاله الى نوعيته ...)) (٤)

هذه النظرات الاجتماعية الصادقة لابن حزم والتي جاءت موضحة الحدود انما جاءت رصينة وترعرعت في ظل فكرته الدينية العميقة التي كانت توجهه وتأخذ بيده في كل سبيل حتى باتت آراؤه الاجتماعية اقرب منها الى الفلسفة الاخلاقية البحتة وهذا هو عنوان المبحث التالي .

---

(١) نفس المصدر السابق ص١١٧

(٢) نفس المصدر السابق ص١١٨

(٣) انظر مبحث تصنيف العلوم في الفصل الثاني من هذا الباب

(٤) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن حزم صفحة ١٤٩ — ١٥٠ / ان الظواهر التي لاحظها ابن حزم بين العناصر والاشياء الحية وغير الحية هي ماعبر عنه علماء الاجتماع المحدثون بالانسجام الاجتماعي . وان فطنة ابن حزم ودقة ملاحظاته تدل على صدق تلك الملاحظات وعمق تحليله للعلائق الاجتماعية وتنبّهه لاثارها السلبية والايجابية في المجتمع الانساني . انظر مقدمة رسائل ابن حزم / د . احسان عباس صفحة (ز)

ب — آراء ابن حزم في الاخلاق

يرجع ابن حزم الفضائل كلها الى اصول اربعة (١) منها تتركب كل فضيلة وهذه الاصول هي :

١ — العدل
٢ — الفهم
٣ — النجدة (البأس)
٤ — الجود

وقد صاغ هذه الفضائل (الاصول) في ثلاثة ابيات من الشعر فقال :

زمام جميع الفضائل عدل ... وفهم وجود وبأس
فمن هذه ركبت غيرها ... فمن حازها فهو في الناس راس
كذا الرأس فيه الامور التي ... باحساسها يكشف الالتباس (٢)

وبالمقابل فان ابن حزم يرجع الرذائل الى اصول اربعة (٣) كذلك هي اضداد لاصول الفضائل ، وهذه الاصول هي .

١ — الجور
٢ — الجهل
٣ — الجبن
٤ — الشح (اى البخل)

وبناء عليه فان تركيب كل فضيلة او رذيلة لايعدو تلك الاصول مهما قربت او بعدت ويدلل على ذلك بأمثلة كثيرة (٤) منها : النزاهة في النفس ، اذ هي فضيلة تركبت من النجدة والجود ، وكذلك الصبر . اما الحلم فيقول عنه : " الحلم نوع مفرد من انواع النجدة . واما القناعة فهي فضيلة مركبة من الجود والعدل ، والمداراة فضيلة مركبة من الحلم والصبر ، والصدق مركب من العدل والنجدة .

اما الوفاء فيقول فيه : ((الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة ، لان الوفي رأى من الجود ألا يقابل من وثق به او من أحسن اليه فعدل في ذلك ورأى ان يسمح بعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجاد في ذلك ورأى ان يتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء فشجع على ذلك)) (٥)

---

(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل : ضمن رسائل ابن حزم ص ١٤٥
(٢) نفس المصدر ص ١٤٦
(٣) نفس المصدر ص ١٤٥
(٤) أنظر نفس المصدر ص ١٤٦
(٥) نفس المصدر ص ١٤٥

وكذلك الامر في الرذائل ، حيث يرجع ابن حزم كل رذيلة الى اخرى حتى يصل في النهاية الى واحد من تلك الاصول الاربعة او اكثر ، فيقول مثلا في تحليله لرذيلة الكذب ((لا شيء اقبح من الكذب ، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعا من انواعه ، فكل كفر كذب ، فالكذب جنس الكفر ، والكفر نوع تحته . الكذب متولد من الجور والجبن والجهل ، لان الجبن يولد مهانة النفس ، والكذاب مهين النفس بعيد عن عزتها المحمودة)) (١)

ويمثل ذلك ببحث اصول الحرص فيقول : ((الحرص تولد من الطمع والطمع متولد من الحسد ، والحسد متولد من الرغبة ، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل ، ويتولد من الحرص رذائل عظيمة منها الذل والسرقة والغضب والزنا والقتل والعشق والهم ، والفقر والمسألة بأيدى الناس)) . (٢)

مما سبق يتضح ان كل القيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتولد عن اصول اربعة وتنطوى تحتها ، وكذلك الرذائل تنطوى تحت اصول اربعة .

وبالرغم من تحديد ابن حزم لهذه الاصول عدديا بحيث يعد كل اصل منفصلا عن الاخر ، الا انه يرى أن هذه الاصول مكمل بعضها لبعض الاخر ويتعلق به . وهذا يذكرنا بما بين العلوم باصنافها المختلفة من علائق حيث ان كل علم يكمل الاخر (٣) حيث لا علم ولا فهم بدون عدل ولا عدل بدون جود ، ولا جود بدون نجدة ، بمعنى أن الحائز على اصل من تلك الاصول لابد بالضرورة ان يكون حائزا على الاصول الثلاثة الاخرى نظرا لتلازم الحاصل بينها . بالاضافة الى ذلك تجدر الاشارة الى ان ابن حزم — كعادته — يلون هذه الاصول بالصبغة الدينية ، فيعلن بان هذه الاصول تبقى ناقصة ، ولا تكتمل اذا لم تتوج بالتقوى والايمان ، فيقول شعرا :

جاهل الاشياء اعمى	لا يرى حيث يدور
وتمام العلم بالعد	ل والا فهو بور
وتمام العدل بالجو	د والا فيجور
وملاك الجود بالنجـ	ـدة والجبن غرور
عف ان كنت غيورا	ما زنى قط غيور
وكمال الكل بالتقـ	ـوى وقول الحق نور
ذى اصول الفضل عنها	حدثت بعد البذور

(١) نفس المصدر السابق ص ١٤٦ — ١٤٧

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٤٦

(٣) انظر مبحث (تصنيف العلوم) في الفصل الثاني من هذا الباب

(٤) المصدر السابق / ص ١٤٦

مما تقدم يتبين لنا بوضوح ان ابن حزم ينسج نظرية في الفضائل تختلف عن فضائل افلاطون ، بالرغم مما قد يبدو للوهلة الاولى من اثر لتلك الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية ، وذلك لان ابن حزم يستمد تلك الاصول من اصول ثابتة لقيم عربية قديمة اشتهرت بها القبائل العربية على مر السنين واقرتها الشريعة الاسلامية التي احتوت على جميع الفضائل ، فها هو ابن حزم يقول :

((من جهل معرفة الفضائل ، فليعتمد على ما أمر به الله تعالى ورسوله (صلعم) ، فانه يحتوى على جميع الفضائل)) (١) اما افلاطون فانه يبني تلك الفضائل على أسس فلسفية نفسية ، حيث يرى ان في الفرد ثلاثة عناصر هي العقلي والغضبي والشهوى ، يقابلها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون فالفرد الحكيم حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي ، وشجاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي اى الغضبي ، وعفيف حين يسود عنصره العقلي مع القبول التام من جانب العنصرين الاخرين ، واخيرا العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حين تقوم كل هذه الثلاث بعملها الخاص غير متدخلة في عمل غيرها . (٢)

فاصول الفضائل الاربعة عند افلاطون هي الحكمة والشجاعة والعفة واخيرا فضيلة العدل التي لاتوجد الا اذا توفرت الفضائل الثلاث الاخرى وتوازنت فيما بينها .

وهكذا يكون ابن حزم قد استقل بنظريته في الفضائل دون اى تأثر بالفلسفة اليونانية ، التي نجدها واضحة في فلسفة غيره من المفكرين العرب ، كابن مسكويه مثلا الذى سار على نفس المنهج الافلاطوني في تصنيفه للفضائل الاخلاقية فجاءت بنفس الترتيب الافلاطوني ، الحكمة فالشجاعة ثم العفة ، فالعدالة التي اعتبرها اهم الفضائل ، بل هي أم الفضائل . (٣)

نخلص من ذلك بنتيجة يمكن معها القول بان ابن حزم صاحب نظرية في الفضائل والقيم الاخلاقية استقل بها عن الفلسفات اليونانية في الاخلاق ، استقاها من واقع العادات والتقاليد العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية ، حيث كانت تلك الاصول معايير تقاس بها اصالة القبيلة ومنزلتها بين القبائل .

ونظرا لسيطرة الروح الدينية على تفكير ابن حزم في كل نواحي الفكر التي تطرق اليها ، فقد جعل من هذه الفضائل وسائل تقرب صاحبها من واهب الفضائل سبحانه وتعالى . يقول في آفة العجب بهذا المعنى ((واذا فكر العاقل

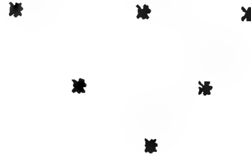
---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٦٣

(٢) انظر جمهورية افلاطون ١٧٨ — ١٧٩ ترجمة حنا خباز — دار الاندلس للطباعة والنشر — بيروت

(٣) انظر تهذيب الاخلاق / لابي على احمد بن محمد مسكويه / تحقيق د . قسطنطين زريق ص ١٨ = ٢٧ عن الفضائل الثلاث الاولى ، انظر ص ١١٢ — ١٢٣ عن فضيلة العدالة .

في ان فضائل آبائه لاتقربه من ربه تعالى ولاتكسبه وجاهة لم يحزها هو بسعيه او بفضله ، في نفسه ولا ماله ، فأي معنى للاعجاب بما لامنفعة فيه ، وهل المعجب بتلك الا كالمعجب بمال جاره وجاه غيره .)) (١)



(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن حزم ص ١٥٦

جـ - آراء ابن حـــزم التربويـــة

يرسم ابن حزم في رسالة مراتب العلوم منهاجا تربويا لتعليم النشء منطلقا مـــن مبدأ خلقي له صبغة دينيّة ، يوصل في النهاية الى الاقرار بنـــبوة محمد (صلعم) والايمان بحدوث العالم ووحدانية محدثـــه ، فيقول في هذا الطريق التعليمي :

((وهذه الطريق التي وصفنا مؤديه الى الاقرار بنبوة محمد (صلعم) وموجبة لطلبنا في القرآن من عهود الله تعالى وطلب عهوده عليـــه الســـلام ....)) (١)

هذا المنهاج يطبقه ابن حزم على النشىء ، من سن الخامسة عند الطفـــل فيرى انه يتوجب تعليم الطفل في هذه السن الخط وتأليف الكلمات من الحروف ، وهـــذا هو الهجاء ، ويستمر في هذه المرحلة حتى يتمكن من كتابة الخط الواضح المقروء بسهولة وقراءة مايقع بين يديه من الكتب ، وتجدر الملاحظة هنا ان ابن حزم ينصح في هـــذه المرحلة بعدم المبالغة في تحسين الخط حتى لايكون ذلك سببا في تعلقه (أى الناشيء) بالسلطان ، فيضيع زمانه في ظلم الناس والصاق التهم الباطلة بهم ، يقول في ذلـــك

((... وأما التزيد في حسن الخط فليس هو فضيلة ، بل لعله داعية الى التعلق بالسلطان فيفني دهره اما في ظلم الناس ، واما في تسويد القراطيس بتواقيع بعيدة عن الحق ، مشحونة بالكذب والباطل ، فيضيع زمانه باطلا ، وتخسر صفقته ، ويندم حين لاينفعـــه النـــدم ...)) (٢)

اما المرحلة الثانية فينتقل اليها الناشيء ليتعلم علم النحو واللغة معـــــا وهذه العلوم تفيده في معرفة تنقل هجاء اللفظ وتنقل حركاته الذى يدل كل ذلك على اختلاف المعاني كرفع الفاعل ونصب المفعول ، وقد حدّد ماينبغي تعلمه او تعليمـــه للنشيء في هذه المرحلة فقال ، ((.... فيقتضي من علم النحو كل ما يتصرف مـــن مخاطبات الناس ، وكتبهم المؤلفة ...)) (٣) وأما اللغة وما ينبغي تعلمه منها فيقـــول ((ويقتضي من اللغة المستعمل الكثير التصرف)) (٤)

وقد بلغ تأكيده على تعلم النحو الى حد أنه اعتبر من لم يتقن هذا العلم فانه يبقى غيـــر قادر على فهم مايقرأ من العلوم بسهولة ويسر ، فيقول ، (فان جهـــل (اى المتعلم) هذا العلم عسر عليه علم مايقرأ من العلم)) (٥) غير انه يرى انه لاحاجة للتعمق في هذا العلم الا بقدر حاجة المرء اليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم ، والقدرة على المخاطبة وبعد ذلك ، فمن الاولى والافضل ان يشتغل

---

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص٧٣
(٢) نفس المصدر ص/ ٦٣
(٣) و(٤) و(٥) نفس المصدر / ص٦٤

بغيره الا اذا اراد المرء ان يجعله معاشا ، وهو علم يمكن التخصص فيه

يقول ابن حزم ((... وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها ، بل هي مشغلة عن الأوكد ومقطعة دون الأوجب والاهم .. وأما الغرض من هذا العلم فهي المخاطبة وما بالمرء حاجة اليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم فقط ، فمن يزيد في هذا العلم الى أحكام كتاب سيبويه فحسن ، الا ان الاشتغال بغير هذا اولى وأفضل لانه لامنفعة لاتزيد على المقدار الذى ذكرنا الا لمن أراد ان يجعله معاشا ، فهذا وجه فاضل ، لانه باب من العلم على كل حال)) (١)

وأما علم اللغة فيقول فيه خلاف مقالته في النحو ، اذ يستحسن الاستزادة منه والتوغل فيه ، لان اللغة كما يرى ، كلما كانت اوسع بحيث يكون لكل معنى في العالم اسم مختصر كان ذلك ابلغ للفهم واجلى للشك ، بالرغم من تفضيله الانصراف الى علوم أخرى بعد ان يعلم المرء المقدار الذى يكفيه من اللغة . يقول بعد ان يحدد مايجزى من الكتب في علم اللغة . (٢) ((فان اوغل في علم اللغة حتى يحكم (خلق الانسان) لثابت ، (والفرق) له ، والمذكر والمؤنث لابن الانبارى والممدود والمقصور والمهموز لأبي على القالي ، والنبات لابي حنيفة احمد بن داوود الدينوري وما اشبه ذلك ، فحسن بخلاف ماقلنا في علل النحو لان اللغة كلها حقيقة وذات ايضاح صحاح وعبارات عن المعاني ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به لكان ابلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان ، الا ان الاقتصار على المقدار الجارى مما ذكرنا ، والانصراف الى الاهم والاوكد من سائر العلوم اولى)) (٣)

بالاضافة الى النحو واللغة في هذه المرحلة فان ابن حزم لايرى مانعا من رواية الشعر كذلك شريطة ان يقتصر ذلك على الاشعار التي فيها الحِكَم كشعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحه وكشعر صالح عبد القدوس ، وقد امتدح هذا النوع من الشعر فقال فيه ((.. فانها نعم العون على تنبيه النفس)) (٤)

---

(١) المصدر السابق / ص ٦٥

(٢) يرى ابن حزم ان الذى يجزى من علم اللغة كتابان ، احدهما (الغريب المصنف) لابي عبيد ، والثاني (مختصر العين) للزبيدى ليقتصر على المستعمل بهما انظر المصدر السابق / ص ٦٥

(٣) هو ثابت بن ابي ثابت ابو محمد اللغوى من اصحاب ابي عبيد القاسم بن سلام انظر المصدر السابق / ص ٦٥ الحاشية .

(٣) (٤) المصدر السابق / ص ٦٥ .

الا انه يوصي في الوقت نفسه بوجوب الاحالة بين الطلبة وبين اربعة اضرب من الشعر هي اشعار الغزل والتصعلك واشعار التغرب وشعر الهجاء ٠

وقد علل رفضه لهذه الانواع من الشعر وضرورة تجنب تعليمها للنشيء بما يلي :

١- اما الاغزال والرقيق فانها تحث على الصبابة وتدعو الى الفتنة وتصرف النفس الى الخلاعة واللذات ٠

٢- اما أشعار التصعلك فانها تثير النفوس وتهيج الطبيعة ، وتسهل على المرء موارد التلف في غير حق ، وربما تؤدى بصاحبها الى هلاك نفسه في غير حق والى خسارة الآخرة مع اثارة الفتن وتهوين الجنايات ٠

٣- اما اشعار التغرب فانها تسهل التجول والتغرب وتنشب المرء فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معنى ٠

٤- اما الضرب الاخير من هذه الاشعار وهو الهجاء فيعتبره أفسدها جميعا لطالبه لانه يهون على المرء الكون في حالة اهل السّفه المتكسبين بالسفاهة والنذالة والخساسة ، وتمزيق الاعراض وذكر العورات وانتهاك حرم الاباء والامهات وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والاخرة ٠ (١)

مما تقدم يتضح لنا ان تقدير ابن حزم للشعر انما هو صادر عن مبدأ تربوى قائم على تحكيم المبدأ الخلقي في تقويم الفن ، وبناء عليه فليس بمستهجن منه ان يوصي بتجنيب الطلبة تلك الانواع من الشعر في تلك المرحلة من مراحل التعلم و وهي مرحلة ما قبل النضوج ، خاصة ، وانه يرسم هنا منهجا تربويا تعليميا يخضع فيه كل العلم لمقاييس تربوية جادة ، لتأخذ بيد الطالب وتوصله في النهاية الى شاطئ الامان ٠

ولعل منهجه هذا في تعليم الشعر هو ما يتبع في مناهج الدراسة حتى وقتنا الحاضر الى حد كبير ، وقد علق الدكتور احسان عباس على رأى ابن حزم في الشعر فقال ، ((٠٠ واذا نحن أنكرنا هذا الرأي على ابن حزم ، فما هو الانكار نظرى لاننا نتبع ما يقوله بالفعل في تدريس الشعر للطلبة قبل انتقالهم الى طور النضج ونجنبهم قراءة جزء كبير مما نهى عنه ابن حزم ، ولعل هذا بعينه هو ما عناه ابن حزم في نقده للشعر لانه يرسم منهجا في التعليم ويخضع كل العلم لمقاييس تربوية)) (٢)

انطلاقا من هذا المفهوم فقد اعتبر ابن حزم أشعار المدح والرثاء من المباح المكروه في آن واحد ، فهما صنفان (لا ينهى عنهما نهيا تاما ، ولا يحض

---

(١) انظر رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٦٦

(٢) رسائل ابن حزم / المقدمة ص(ى)

عليها بل هما عندنا من ابهاج المكروه .. فاما ابساحتها فلأن فيهما ذكر فضائل الموت والممدوح ، وهذا يقتضي لراوي× ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال واما كراهتنا لهما فان اكثر ماني هذين النوعين الكذب ولاخير في الكذب)) (١)

اما المرحلة الثالثة التي ينتقل اليها الطالب بعد ذلك فهي تتضمن دراسة علم العدد مع اخذ طرف من علم المساحة . يقول ابن حزم :

((فاذا بلغ المرء من النحو واللغة الى الحد الذى ذكرنا فلينتقل الى علم العدد فليحكم الضرب والتقسيم والجمع والطرح وليأخذ طرفا من علم المساحة وليشرف على الارثماطيقي — وهو علم طبيعة العدد — وليقرأ كتاب اقليدس قراءة متفهم له ، واقف على اغراضه عارف بمعانيه ...)) (٢)

وقد امتدح ابن حزم هذا العلم واعتبره من العلوم المفيدة لأنه يمكن بواسطته التوصل الى معرفة نسبة الارض ومساحتها وتركيب الافلاك ودورانها (٣) وبالاضافة الى ذلك فانه علم يوقف العالم به على عظمة البارى عز وجل من خلال مشاهدته لآثار صنعته سبحانه وتعالى فيقول في ذلك : ((فهذا علم رفيع جدا يقف به المرء على حقيقة تناهي جرم العالم وعلى اثار صنعة البارى في العالم فلا يبقى له الامشاهدة الصانع فقط ..)) (٤) — وبالمثل فانه لاينهى عن التعمق في علم المساحة لما له من فوائد عمليّة للمجتمع فيقول : ((.. واما الايغال في المساحة فمنفعته في جلب المياه ورفع الاثقال وهندسة البناء وآلة الآلات الحكميّة)) (٥)

واذا كان ابن حزم يحبّذ تعلم المساحة وهي متصلة بعلم العدد فانه بالمقابل ينهى عن تعلم علم آخر متصل بالعدد وهو علم النجوم واحكامها ، وقد بينت رأيه في ذلك في بحث سابق تحت عنوان (مواقف ابن حزم النقدية)

اذا اتقن الطالب مواد المراحل الثلاث السابقة يرى ابن حزم ان من الواجب عليه ان ينتقل خطوة اخرى ليدرس حدود المنطق وعلم الاجناس والانواع والاسماء المفردة والقضايا والقرائن والنتائج ليعرف البرهان من الشغب ويتمكن من التمييز بين الحقائق والاباطيل تمييزا لايبقى معه ريب . بالاضافة الى ذلك لابد للطالب من النظر في الطبيعيات وتركيب العناصر وقراءة كتب التشريح (ليقف على حكم الصنعة وتأثير الصانع

(×) في النص جاءت (للراوى)

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٦٧

(٢) و (٣) انظر نفس المصدر ص ٦٧

(٤) نفس المصدر ص ٦٧ — ٦٨

(٥) نفس المصدر ص ٦٨

وتأليف الاعضاء واختيار المدبّر وحكمته وتدرجه)) (١) ، فاذا حكم ذلك فلابد له من الاطلاع على اخبار الامم السالفة والخالية وتراتيب التاريخ ليتحفظ بما حلّ بالممالك التي اندثرت والملوك الذين ذهبوا . (٢)

والآن وقد اتقن الطالب ما تضمنته المراحل الثلاث السابقة من علوم ، صار لزاما عليه النظر في العلوم الضرورية منها مستخلصا منها البرهان على حدوث العالم وان لمحدثا واحدا لايزال ، وكذلك البرهان على نبوة محمد عليه السلام ، وانها ممكنة بالقوة ، يقول ابن حزم في ذلك :

((فيلزم المرء أن ينظر — اذا احكم ما ذكرنا — ان يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على : هل العالم مُحدَث أو لم يزل ، فاذا حصل له انه محدَث ، وذلك قائم في احصاء العدد لأزمانه وعدد اشخاصه ، نظر هل له محدث او لا محدث له فاذا حصل له انه محدث لم يزل وهذا قائم من باب التضائف في حدود المنطق ، نظر في المُحدِث واحد او أكثر من واحد ، فاذا حصل له انه واحد وهذا قائم من باب الاحصاء المذكور في العدد ، نظر في النبوّة ممتنعة او واجبة او ممتنعة ، فاذا حصل له انها ممكنة بالقوة ... نظر في النبوات التي افترقت عليها الملل ....)) (٣)

فالغرض الاساسي والنهائي من هذا المنهج التربوي التسليمي عند ابن حزم انما هو الايمان بالله وأزليته ، واثبات نبوة محمد عليه السلام ، وحدوث العالم ، وأن محدثه واحد ولا يزال ، وهذا الغرض هو الوسيلة الوحيدة للفوز في الدنيا والخلاص في الاخرة ، يقول ابن حزم واصفا هذا المنهج او الطريق كما سمّاها ،

((فهذا طريق الخلاص وسبيل النجاة ومجلبة الفوز التي من عاج عنها طال تحيره وتردده ، وافترقت به السبل حتى يهلك خاسرا نادما ، او مونيا على النجاة بالبخت ....)) (٤) ولعل هذا الغرض المرسوم هو السبب في تفضيل ابن حزم تعلم اكثر من علم دون الايغال فيه على التخصص والتعمق في علم واحد فقط ، وذلك لان العلوم ترتبط فيما بينها بعلاقات وثيقة ويساعد كل منها في النهاية الى ايصال المتعلم الى الهدف الاسمى وهو رضا الله والفوز في الدنيا والخلاص في الاخرة ، يروى ابن حزم في هذا المعنى حديثا — يستشهد به على صحة ارائه — عن شيخه يونس بن عبد الله القاضي انه سمع يحيى بن مجاهد الفزارى الزاهد يقول (نعم كنت آخذ من كل علم طرفا ، فان سماع الانسان قوما يتحدثون وهو لايدري مايقولون غمة

---

(١) المصدر السابق / ٧١

(٢) نفس المصدر / ص ٧١

(٣) نفس المصدر ص ٧٢ / ٧٣

(٤) نفس المصدر / ص ٧٣

عظيمة ،او كلاما هذا معناه • قال ابو محمد : ولقد صدق رحمه الله)) (١)

قد يبدو للوهلة الاولى استحالة تطبيق هذا المنهج التعليمي لكثرة مايتضمنه من علوم تفوق قدرة الانسان على استيعابها والاحاطة بها ، الا ان هذه الاستحالة سرعان ماتزول اذا عرفنا ان ابن حزم لايطالب من الطالب التعمق في كل العلوم والاحاطة بها على سبيل التخصص ، بل العكس هو الصحيح ،اذ يحذر الطالب من محاولة الاحاطة بكل العلوم ،حتى لايضيع في متاهات لا اول لها ولا آخر ،ولكن رغم هذا التحذير فانه يفتح باب الاستزادة مما هو مستعد لدراسته ،يقول في ذلك ،

((ومن اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره أوشك ان يكون ضحكة ،وكل ماخفي عليه من علمه الذى اقتصر عليه اكثر مما ادرك منه لتعلق العلوم بعضها ببعض كما ذكرنا ، وانما درج بعضها الى بعض كما وصفنا ،ومن طلب الاحتواء على كل علم اوشك ان ينقطع وينحسر ولايحصل على شيء ••• اذ العمر يقصر عن ذلك ،وليأخذ من كل علم بنصيب ،ومقدار ذلك معرفة باغراض ذلك العلم فقط ،ثم يأخذ مما به ضرورة الى مالابد له منه كما وصفنا ،ثم يعتمد العلم الذى يسبق فيه بطبعه وبقلبه وبحيلته ،فيستكثر منه ما امكنه ،فربما كان ذلك منه في علمين او ثلاثة او اكثر على قدر ذكاء فهمه وقوة طبعه وحضور خاطره ،واكبابه على الطلب ،وكل ذلك بتيسير الله تعالى ،فلو بارادة المرء كان ،لكان ُمنَى كل احد ان يكون افضل الناس،والفهم والعناية مقسومان كقسمة المال والحال)) (٢)

يفهم من هذا النص ان ابن حزم يطلب من الطالب الالتزام بالمنهج السابق ، وليأخذ من كل علم بمقدار معرفته باغراض ذلك العلم ،دون حاجة للتعمق في كل العلوم والالمام بها لان ذلك من المستحيل على انسان ان يقوم به طيلة العمر ،ولكن اذا ما رأى الطالب في نفسه الاستعداد بعد ذلك للتخصص في واحد من تلك العلوم التي احاط باغراضها او اكثر ،فعليه ان لايتردد ،وأن يستزيد ما امكنه وبقدر ما يساعده ذكاءه وفهمه ،وجلده على المواظبة والدرس ،

ان هذا المنهج الذى يرسمه ابن حزم يؤدى بالضرورة ،اضافة الى الفوز في الدنيا والنجاة في الاخره ،الى تثقيف الابناء ثقافة عامة واسعة تصقل مواهبهم وتَنمّي شخصياتهم ، ويفتح باب التخصص في مختلف العلوم ،مما يؤهلهم في النهاية الى بناء حضارة عريقة قادرة على الانتاج والابناء المستمر ،ومن غير الشباب من ابناء الامة يقدر على بناء تلك الحضارة ،يقول الدكتور احمد زكي صالح ،

---

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٧١

(٢) نفس المصدر ص ٧٧

((ان ثروة الشعوب لاتقاس بما تحويه تربتها من كنوز طبيعية ،بل بمدى تقديرهـا لمواهب شبابها ومساعدتهم على التوفيق الصحيح كي يسهموا في انشاء حضارة ، ولايتيسر الانتاج الا اذا ربي الشباب تربية قوامها الفهم الصحيح والامن النفسي والحرية في غير فوضى والتفكير المنتج)) (١)

على اننا يجب ان نلاحظ ان المنهج التربوي الذى يوصي بالسير عليه في تربية الناشئين ،وخاصة اهتمام المتعلم بالعلم الذى يصبو فيه بطبعه وبتلمسه ، يبين اساس التخصص وهو مايوصي به علماء التربية في وقتنا الحاضر في نظرياتهم التربوية الحديثة المتمثلة في التوجيه التعليمي لمساعدة الابناء والمدرسين ((وارشاد الفرد نحو الدراسة التي تتفق مع الاطار العام لشخصيته ،وبالتالي يتجه نحو المهنة التي تناسب نوع تكوينه النفسي العام)) (٢) دون اكراه او جبر .

مما تقدم يمكن القول أن ابن حزم رسم خطة تربوية ادبية عالية خلقية دينية متكاملة العناصر بحسب ما تتطلبه الحياة في مجتمع عربي اسلامي وتمكن الطالب من اكتساب ثقافة واسعة تعينه في الوصول الى النجاح في الدنيا والفوز في الاخرة .

---

(١) علم النفس التربوي / د. احمد زكي صالح / ص ٦٣ — طبعة ٩/ مكتبة النهضة المصرية .

(٢) نفس المصدر / ص ٥٧٢

د ــ الجمال والحب
عند ابن حزم

كانت الاندلس لعهد ابن حزم مرتع الجمال الأخاذ في طبيعته وفي أهله رجالا ونساء ،حيث عجت بالحسان من مختلف الاجناس ،فتوالد من تمازج الاعراق جيل جديد أضفى على الاندلس جمالا خاصا أثر في رجالها فلطف طباعهم ،فطبع ادب الاندلس بهذا الطابع الرقيق الجذاب .

وابن حزم منذ نعومة اظفاره نشأ مرهف الحس ،صافي النفس جياش العاطفة ،وقد كان بلا شك لإشراف أرقى الاندلسيات من الحسان على تربيته ، واحاطته الى حين استكمال رجولته بسيدات هن أرقى نساء مجتمعه جمالا وعلما . كان لهذا الاشراف أثر كبير على نشأته تلك ،مما عجل في تفتح قلبه قصبا وخفق وخفق قلبه للحب ، وتمكن منه (١) وقد عبر عما يجيش به صدره وعن خفقان قلبه بشعر يفيض رقة وحرقة ـ سيأتي ذكر مقاطع منه بعد قليل ـ .

وتجدر الاشارة هنا الى ان رجلا نشأ تلك النشأة المدللة كابن حزم ليس بمستغرب عليه ان يملكه الجمال ،ويأسر لبه ،كما ان رتبته الرفيعة ومكانته العالية في الفقه والعلم لاتتعارضان مع افتتانه بالجمال وتقديره له وتأليفه فصولا ورسائل مستقلة فيه ،اذا أخذنا في الاعتبار ان رجال الدين والشرع هم كغيرهم من خلق الله ،وما كانوا يوما من الايام عمي العيون ولا متبلدي الحس بل الاحرى بثقافتهم ان تهديهم الى معجزات الله في الجمال وتحفزهم الى تقديرها والتمتع بنعمها ،وذكر المبدع في صنعها .

وبناء عليه وانطلاقا من فهم ابن حزم للفقه والدين فقد تصدى لمن استهجن منه وقوعه في الحب وتقديره للجمال ، مدعيا ان ذلك يتعارض مع الورع والتدين الواجب لمن كان في رتبة ابن حزم الدينية ،فقال ابن حزم مبينا زيف هذا الورع الكاذب .

((واما استحسان الحسن وتمكن الحب فطبع لايؤمر به ،ولا ينهى عنه اذ القلوب بيد مقلبها ،(٢) ولايلزمه غير المعرفة والنظر في فرق مابين الخطأ والصواب ،وان يعتقد الصحيح باليقين ،واما المحبة فخلقة ، وانما

---

(١) Roger Arnaldez : Grammaire Et Theplogie Chez Ibn Hazm De Cordoue - Paris , J. Vrin , 1956 ,P, 18

(٢) جاءت في النص (مقلبها)

يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة ،وفي ذلك اقول :

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى	وسيّان عندي فيك لاح وساكت
يقولون جانبت التصاون جملة	وانت عليم بالصريمة (١) قانت
فقلت لهم هذا الرياء بعينه	صراحا وزيّ (٢) للمرائين ماقت
متى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل منعه في محكم الذكر ثابت
اذا لم اواقع محرما أتقي به	مجيئي يوم البعث والوجه باهت
فلست ابالي في الهوى قول لائم	سواء لعمري جاهر او مخافت
وهل يلزم الانسان الا اختياره	وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت (٣)

يفهم من هذا النص ان ابن حزم أحب حبا ساميا اضطراريا لا اختياريا ،وقد عرفنا بأخبار حبه في كتابه طوق الحمامة الذي قصره على الحب ودواعيه وحالاته وآثاره وعوارضه ،تلبية لرغبة صديق له طلب منه ان يصنّف له رسالة في ذلك .

وقد جاءت هذه الرسالة الى جانب ما فيها من الملاحظات الكثيرة الذكيّة من مظاهر الحب المألوفة ،مليئة بالكثير من اللفتات الى مسائل دقيقة في عاطفة الحب ،يمكن اعتبارها محاولات مبكرة من ابن حزم في علم النفس ،وقد نبّه الدكتور زكريا ابراهيم الى ذلك حين قال : ((........ ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الاديب والشاعر والمؤرخ اكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف ،والمحلل والباحث النفساني ،الا أن من المؤكد مع ذلك اننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة والاراء الفلسفيه العميقة .)) (٤)

وقبل ان اعرض بعضا من اختباراته في هذا الميدان ودراساته العميقة لمجتمعه في الحب وتحليلاته النفسيه العميقة ، لابد من التعرف على المقاييس الرئيسية للجمال عنده .

جاء في رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل في الفصل الخاص بانواع صباحة الصور ، في تعريف انواع الجمال قوله :

((الحلاوة دقة المحاسن ولطف الحركات وخفة الاشارات وقبول النفس لاعراض الصورة وان لم يكن هناك صفات ظاهرة . القوام جمال كل صفة على وحدتها (٥) ورب جميل الصفات على انفراد كل صفة منها بارد الطلعة ،غير مليح ،ولا حسن ولا رائع ولا حلو . الروعة بهاء الاعضاء الظاهرة ،وهي ايضا الفراهة والعتق . الحسن

---

(١) طوق الحمامة / ص ١١٥ — ١١٦ ، في بعض الطبعات عليم

(٢) في بعض الطبعات (وزى) (٣) طوق الحمامة / ص ١١٥ — ١١٦

(٤) ابن حزم المفكر الظاهري الموسوعي / ص ٢٣٢ ،الدار المصرية للتاليف والترجمة القاهرة / ١٩٦٦

(٥) في النص (حدتها)

هو شيء ليس له في اللغة اسم يعبر به غيره ، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق من رآه ، وهو برد مكسو على الوجه ، واشراق يستميل القلوب نحوه فتجتمع الآراء على استحسانه ، وان لم يكن هنالك صفات جميلة ، فكل من رآه راقه واستحسنه وتبله ، حتى اذا تأملت الصفات افرادا لم تر طائلا ، وكأنه شيء في نفس المرء تجده نفس الرائي ، وهذه أجل مراتب الصباحة . ثم تختلف الاهواء بعدها فمن مفضل للروعة ، ومن مفضّل للحلاوة ، وما وجدنا احدا قط يفضل القوام الغير ذي الملاحة اجتماع شيء بشيء مما ذكرنا)) (١)

هذه مقاييس الجمال عند ابن حزم . يتضح منها ان الجمال الحقيقي الجذاب يكمن في النواحي المعنوية الخفيّة أكثر منه في النواحي الحسّيّة الظاهرة اذ ان القوام الظاهر وجمال صفاته المنفردة وخفة الحركة والرشاقة صفات ليس لها ذلك التأثير المؤدي الى حد العشق والشغف ، وها هو يقول من واقع تجربته الذاتيّة وتجربة غيره ممن يثق بهم ويعرف اسرار محبتهم .

((كنا نظن ان العشق في ذوات الحركة والحدّة من النساء اكثر فوجدنا الامر بخلاف ذلك وهو في الساكنة الحركات اكثر مالم يكن ذلك السكون بلهــا)) (٢)

هذا وتزخر اللغة العربية بالكثير من الالفاظ التي تفيد الوانا من الجمال مختلفة . جاء في عيون الاخبار : ((قالت امرأة خالد بن صفوان له يوما : ما أجملك : قال : ما تقولين ذلك وما لي عمود الجمال ولا عليّ رداؤه ولا برنسه . قالت : ما عمود الجمال وما رداؤه وما برنسه ؟ قال : أما عمود الجمال فطول القوام وفيّ قصر ، وأما رداؤه فالبياض . ولست ابيض ، وأما برنسه فسواد الشعر ، وانا اصلع ولكن لو قلت ما احلاك وما أملحك كان اولى)) (٣) فجعل الحلاوة والملاحة صنوان .

(٦) اقسام المحبة عنده

اما الحب عند ابن حزم وتجاربه فيه ، فأولى بنا ان نتعرف اولا على اقسام المحبة عنده لنرى اية درجة من درجات الحب اعلاها .

يقول ابن حزم في الفصل الخاص بمباحة الصور : ((درج المحبّة خمسة اولها الاستحسان ، وهو ان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنه ، او يستحسن اخلاقه ، وهذا يدخل في باب التصادق ، ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر في المنظور اليه في قربه ، ثم الالفة وهي الوحشة اليه متى غاب ، ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به ، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق ، ثم الشغف وهو امتناع النوم والاكل والشرب الا اليسير من ذلك ، وربما أدى ذلك الى المرض او الى

(١) رسالة مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن حزم / ص ١٤٢
(٢) نفس المصدر / ص ١٤٢
(٣) عيون الاخبار / ابن قتيبة الدينوري / المجلد ٤ / ص ٢٣ ــ المؤسسة العامة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣ (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب)

وكان اعظم ما حظي به سماع غنائها وايقاعها على العود بين جماعة كبيرة من نساء اهله ، وقد قال واصفا ايقاعها على العود وغنائها فقال :

((.... فأخذت العود وسوته بخفر وخجل لاعهد لي بمثله ، وان الشيء يتضاعف حسنه في عين مستحسنه ، ثم اندفعت تغني بأبيات العباس بن الأحنف حيث يقول :

إنّي طربت الى شمس اذا غربت	كانت مغاربها جوف المقاصير
شمس ممثلة في خلق جارية	كأن اعطافها طيّ الطوامير
ليست من الانس الا في مناسبة	ولا من الجن الا في التصاوير
فالوجه جوهرة والجسم عبهرة	والريح عنبرة والكل من نور
كأنها حين تخطو في مجاسدها	تخطو على البيض أو حد القوارير .

فلعمري لكأن المضراب انما يقع على قلبي ، وما نسيت ذلك اليوم ولا انساه الى يوم مفارقتي الدنيا ، وهذا اكثر ما وصلت اليه من التمكن من رؤيتها وسماع كلامها .....)) (١)

ولشدة ولعه بها وشغفه بها كان يختلق الاعذار لها في تمنعها ونفارها ، ويواسي نفسه ـ بأن يشبهها ببعد الهلال ، والكل يتمنى رؤيته ، ونفور الغزال ، فيقول

لاتلمها على النفار ومنع ال	وهل ما هذا لها بنكير
هل يكون الهلال غير بعيد	او يكون الغزال غير نفور . (٢)

بل انه كان يفرح لفرحها ، ولو على حساب سلوه وهجره ، كما كان يهنيء من يحظى بترديد كلماته بين شفتيها ، فيقول مهنئا ابن الاحنف لانها غنت من شعره :

منعت جمال وجهك مقلتيا	ولفظك قد ظننت به عليا
اراك نذرت للرحمن صوما	فلست تكلمين اليوم حيّا
وقد غنيت للعبّاس شعرا	هنيئا ذا لعباس هنيّا
فلو يلقاك عباس لأضحى	لفوز تاليا وبكم شجيّا . (٣)

ومرت بعد ذلك اعوام طويلة تخللتها احداث فرّقت بين الجميع الى ان كانت جنازة لبعض اهله فرآها بين النساء البواكي فأثارت في نفسه وجدا دفينا وحركت ما كان ساكنا ، وذكرته بعهد قديم وحب تليد وايام ذهبت ، فاستجاب الوجد ما كان منه كامنا فلبّاه مجيبا بقوله : –

يبكي لميت مات وهو مكرم	وللحي اولى بالدموع الذوارف
فيا عجبا من آسف لامرئ ثوى	وما هو للمقتول ظلما بآسف. (٤)

ولم يرها بعد ذلك الا حين عاد الى قرطبة سنة ٤٠٩ حيث رآها عند بعض النساء من اهلها ، (اي بعد ست سنوات من الفراق ، لانه غادر قرطبة سنة ٤٠٤ هـ ،

---

(١) طوق الحمامة / ص ٢٤٩ / ٢٥٠ – × في بعض الطبعات (ماذاكم)
(٢) نفس المصدر / ٢٥٠ ×× – في بعض الطبعات (ثانيا)
(٣) نفس المصدر / ص ٢٥٠
(٤) نفس المصدر / ص ٢٥١ .

التوسوس او الى الموت ، وليس وراء هذا منزلة في تناهي المحبـة اصـلا)) (١)

فأي درجة من درجات المحبة هذه وصل اليها ابن حزم ؟

اطلعنا ابن حزم في طوق الحمامة على حوادث عدة في تاريخ قلبه حدثت ايام صباه وحداثته ، فكان لكل منها أثر بليغ في نفسه واثارة عواطفه وفجيعة شبابه ، وقد سجلها وهو رجل الدولة والفقيه والعالم دونما ادنى حرج ليكشف نفسيته وشخصيته بصراحة قلّما أقدم عليها من هم في وضعه .

ففي باب السلو يخبرنا عن حبه الاول ، وفيه ان الحب الاول اذا صادف قلبا خاليا يتمكن منه لدرجة ان المحب لا يلوع الا بكل ما شابه صفة محبوبه الاول ، يقول :

((وعنّي اخبرك اني احببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ، ولو أنه على الشمس او على صورة الحسن نفسه ، واني لأجد هذا في اصل تركيبي من ذالك الوقت ، لا تواتيني نفسي على سواه ولا تحب غيره البته ، وهذا العارض بعينه عَرض لأبي رضي الله عنه ، وعلى ذلك جرى الى أن وافاه اجله) (٢).

اتبع ذلك بذكر ملاحظاته الخاصة بخلفاء بني مروان وكيف انهم شغفوا بمحبة الشقراء من النساء حتى جاء اغلبهم أشقر أشهل نزاعا الى امهاتهم ، فأيّد بذلك رأيه في استحسان الانسان الصفات التي عليها محبوبه الاول .

ويخبرنا كذلك وفي نفس الباب عن ولعه بحب جارية نشأت في دارهم كانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما ولكنها لم تستجب له وبقي حبه لها متسعّرا سنين طويلة ، ثم برد فجأة حين رأى محبوبته بعد غياب طويل وقد غاض جمالها لندم تمهّنه ، قال ابن حزم في وصفها : ((واني لاخبر انّي القت في أيام صباي الفة المحبة جارية نشأت في دارنا وكانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما ، وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها ، عديمة الهزل منيعة البذل ، بديعة البشر مسبلة الستر ، فقيدة الذام ، قليلة الكلام مغضوضة البصر شديدة الحذر ، نقية من العيوب دائمة القطوب ، حلوة الإعراض ، مطبوعة الانقباض مليحة الصدود ، رزينة القعود ، كثيرة الوقار ، مستلذة النفار .. تزدان في المنع والبخل ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل موقوفة على الجد في امرها غير راغبة في اللهو ، على انها كانت تحسن العود احسانا جيدا ، فجنحت اليها وأحببتها حبا مفرطا شديدا ، فسعيت عامين او نحوهما ان تجيبني بكلمة واسمع من فيها لفظة غير ما يقع في الحديث الظاهر إلى كل سامع بأ بلغ السعي فما وصلت من ذلك إلى شيء البتة)) (٣).

---

(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق / ضمن رسائل ابن حزم / ص ١٤١/ ١٤٢
(٢) طوق الحمامـة / ص ٩٨
(٣) نفس المصـدر / ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

وقد تغيرت محاسنها ، وذهبت نضارتها ، حتى انه لم يكد يميزها ، يقول في ذلك : ((وما كدت ان اميزها حتى قيل لي هذه فلانة ، وقد تغير اكثر محاسنها وذهبت نضارتها .... فلم يبق الا البعض المنبئ عن الكل والخبر المخبر عن الجميع ، وذلك لقلة اهتبالها بنفسها وعدمها الغيانة التي كانت اغذيت بها ايام دولتنا وامتداد ظلنا ، لتبذلها في الخروج فيما لابد لها منه مما كانت تصان وترفع عنه قبل ذلك ....

..... واني لو نلت منها اقل وصل وأنست لي بعض الأنس لخولطت طربا او لمت فرحا ولكن هذا النفار الذى صبرني واسلاني)) .(١)

هذه الدرجة من الحب التي بلغها ابن حزم مع تلك الجارية هي ما سماها بالكلف او ما يسمى بالعشق في باب الغزل . ولكن كيف لمن بلغ هذه الدرجة من الحب والولع ان يسلو حبيبه ؟

يجيب ابن حزم على ذلك بتفريقه بين نوعين من السلو . اما الاول فهو سلو طبيعي وهو المسمى النسيان وصاحبه مذموم لانه يحدث عن اخلاق مذمومة .

اما النوع الثاني فهو سلو تطبعي ، وهو المسمى بالتصبر ، وهو سلو لا يذم آتيه ، ولا يلام فاعله ، لانه قهر للنفس وتجلد يظهره المرء وقلبه يعتصر ألما .

اما الاسباب الموجبة للسلو فكثيرة وقد حددها ابن حزم فجعلها سبعة اسباب ، ثلاثة منها اصلها من المحب ، واربعة من قبل المحبوب .

اما الثلاثة التي من المحب فهي :

١- الملل ، وقد قال فيه ((وان من كان سلوه عن ملل فليس حبه حقيقة والمتسم به صاحب دعوى زائفة ، وانما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالي من هذا الوجه ناس مذموم .(٢)

٢- الاستبدال : وهو انتج من الاول وصاحبه احق بالذم .

٣- الحياء : مركب يكون في المحب يحول بينه وبين التعريض بما يجد ، ويطول به الامر فتفتر المودة وتحدث السلو . ((وهذا وجه ان كان السالي عنه ناسيا فليس بمنصف ، اذ منه جاء سبب الحرمان ، وان كان متصبرا فليس بملام ، اذ آثر الحياء على لذة نفسه ، وقد ورد عن رسول الله صلعم انه قال : الحياء من الايمان والبذاء من النفاق ....)) (٣)

اما الاسباب الاربعة التي من قبل المحبوب فهي :

١- الهجر ، يذم الناس فيه ولا يذم المتصبر .

---

(١) المصدر السابق / ص ٢٥٢

(٢) ، (٣) نفس المصدر / ص ٢٤٥

٢ـ نفار من المحبوب وانزواء قاطع للاطماع ، وهذا وجه صاحبه في كلا الوجهين النسيان والتصبر ، معذور وغير ملوم ، اذ : لم يقع تثبت يوجب الوفاء ولا عهد يقتضي المحافظة ولا سالف ذمام ، ولا فرط تعادف يلام على تضييعه ونسيانه)((١)

٣ـ جفاء يكون من المحبوب ((ولا يلام الناس لمن يحب في مثل هذا)) (٢) .

٤ـ الغدر ، وهو الذى لا يحتمله احد (ولا يلام السالي عنه على اى وجه كان ناسيا او متصبرا ، بل اللائمة لاحقة لمن صبر عليه)) .

هذه هي الاسباب الموجبة للسلو ، ثلاثة من المحب واربعة من قبل المحبوب ، وهناك سبب ثامن لا هو من المحب ولا من المحبوب ، بل من الله سبحانه وتعالى وهو اليأس . وفروعه ثلاثة : (إما موت واما بين لا يرجى معه أوبة وإما عارض يدخل على المتحابين بعلة الحب التي من أجلها وثق المحبوب فيغيرها .)) (٤)

فاسباب السلو ثمانية ، ثلاثة من المحب ، منها اثنان يلام السالي فيهما على كل وجه ، وهما الملل والاستبدال ، وواحد منها يذم السالي فيه ولا يذم المتصبر وهو الحياء . واربعة من المحبوب منها واحد يذم الناسي فيه ولا يذم المتصبر الهجر الدائم ، وثلاثة لا يذم السالي فيها على اى وجه كان ناسيا او متصبرا ، وهي النفار والجفاء والغدر . اما الوجه الثامن وهو اليأس فالمتصبر فيه معذور .

وبناء على هذا فان ابن حزم يبرئ نفسه من اللوم في سلوه لمن أحب ، وذلك لان سلوه لها جاء من قبلها هي لما كانت عليه من نفور ، كما لم يضع بينهما عهد يقتضي المحافظة ولا تثبيت يوجب الوفاء ، بالرغم من تصبر ابن حزم وجلده وتحمله لذلك النفار مدة طويلة .

هذا مالاقاه ابن حزم في حبه الاول ، نفار وصد باستمرار كما رأينا ما ادى به الى السلو والتصبر . ويحدثنا عن حب آخر ملك فؤاده ، ووصل به الى درجة الشغف من المحبة وهي اعلى درجات المحبة كما يقول ، هذا الحب هو حبه لجارية اسمها " نعم " وقد فجع بموتها وهو دون العشرين ، فما طاب له عيش بعدها ولا وجد عنها سلوى قال في باب البين :

((وعني اخبرك اني أحد من دهي بهذه الفادحة ... وذلك اني كنت اشد الناس كلفا واعظمهم حبا بجارية لي كانت فيما خلا اسمها " نعم " امنية المتمني ، وغاية الحسن خلقا وموافقة لي ، ... وكنا قد تكافأنا المودة ففجعتني بها الاقدار ... وصارت ثالثة التراب والاحجار وسني حين وفاتها دون العشرين سنة

---

(١) و (٢) طوق الحمامة / ص ٢٥٣
(٣) نفس المصدر / ص ٢٥٣
(٤) نفس المصدر / ص ٢٥٤ .

وكانت هي دوني في السن ، فلقد اتمت بعد سبعة أشهر لا اتجرد عن ثيابي ولا تنترليي دمعة على جمود عيني وقلة اسعادها ، وعلى ذلك فوالله ماسلوت حتى الآن ، ولو قبل فداء لفديتها بكل ما املك من تالد وطارف وبعض اعضاء جسمي العزيزة علي مسارعا طائعا ، وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا انست بسواها ولقد عفى حبي لها على كل ما قبله ، وحرم ماكان بعده ، ومما قلت فيها :

مهذبة بيضاء كالشمس إن بدت وسائر ارباب الحجال نجوم
اطار هواها القلب عن مستقرة فبعد وقوع ظل وهو يحوم (١)

وقد بلغ هذا الحب منه انه بعد موتها لم يكن ليطردها في يقظة او منام ، ولقد رآها في منامه فسر بها غاية السرور فقال من الشعر مايدل على المنزلة التي احتلتها في قلبه :

اتى طيف نعم مضجعي بعد هدأة ولليل سلطان وظل ممدد
وعهدي بها تحت التراب مقيمة وجاءت كما قد كنت من قبل اعهد
فعدنا كما كنا وعاد زماننا كما قد عهدنا قبل والعود احمد (٢)

هذه ثلاث حوادث من حوادث الحب التي انفتح لها قلب ابن حزم كان فيها وفيا غاية الوفاء مخلصا اشد الاخلاص ، عرض خلالها فنون الحب واسبابه واعراضه فأطلعنا بذلك على جانب كبير من حياته ، بل تجاوز حد الترجمة لحياته ليعطي صورا ضربا من أدب الاعتراف الصريح الذي تقل نظيره في آداب عصره .

ولم يكتف ابن حزم بعرض تجاربه الذاتية في الحب فقط ، بل اخذ يدعم آراءه بالاستشهاد بحوادث معينة غالبا مايذكر اسماء الشخصيات وعاها وهي شخصيات حقيقة كانت معاصرة له ، وفي نادر الاحيان يكتفي بذكر الحادثة دون تسمية شخصياتها وان بعض الشخصيات التي ذكرها تصل الى مستوى النماذج كشخصية ابن ابي عامر محمد بن أبي عامر الذي ذكره في باب الهجر من كتابه الطوق ، فاذا بنا امام نموذج شخصية الدون جوان باكمل صفاتها ، هذه الشخصية الدونجوانية نلحظها عندما نطالع وصف ابن حزم لشخصية ابن عامر محمد بن عامر حيث يقول في هجر الملل :

((...... والملل من الاخلاق المطبوعة في الانسان .... وما رأيت قط هذه الصفة اشد تغلبا منها على ابي عامر محمد بن عامر رحمه الله ... وأهل هذا الطبع اسرع الخلق محبة واقلهم صبرا على المحبوب وعلى المكروه والصد ، وانقلابهم على الود على قدر تسرعهم اليه ، فلا تثق بملول ولا تشغل به نفسك .... ولقد كان ابن عامر المحدث عنه يرى الجارية فلا يصبر عنها ، ويحيق به من الاغتمام والهم مايكاد أن يأتي عليه حتى يملكها .

---

(١) طوق الحمامة /ص ٢١٦ ـ ٢١٧

(٢) نفس المصدر /ص ٢٢٩

ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فاذا ايقن بتصيرها اليه عادت المحبة نفارا وذلك الانس شرودا والتلق اليها قلقا منها .... ولقد مات من محبته جوار كن علقن أوهامهن به ، ورثين له فخانهن ما أملنه منه ، فصرن رهائن البلى وقتلتهن الوحدة (١)
وهكذا نجد امامنا صورة دقيقة معبرة للانموذج الانساني الذى حمل اسم (دنجوان) ، تلك الصورة التي تجسدت بعد سبعة قرون في مسرحية موليير (دون جوان) التي رسم فيها الشخصية الدنجوانية ، ثم العديد من الاعمال الفنية التي عرفتنا عليها من مختلف وجوهها . (٢)

ويبدو ان ابن حزم كان برسمه لهذه الشخصية قد تنبه الى الدور الذى تلعبه الشهرة والاسم في تأثيرات الشخصية الدنجوانية على حياته وحياة غيره العاطفية الى درجة جعلته يضيق ذرعا باسمه وشهرته ، كقوله عن ابن ابي عامر : ((لقد كان رحمه الله يخبرني عن نفسه انه يمل اسمه فضلا عن غير ذلك)) (٣)

وقد كان انموذجه الدنجواني عن ابي عامر ادق وأكمل واشمل في التعبير من انموذج الدنجوان المنسوب الى ابن المقفع في الادب الكبير ، حيث يقول :
((ومن البلاء على المغرم بهن (اى النساء) انه لا ينفك يأجم ماعنده وتطمع عيناه الى ماليس عنده منهن ، وانما النساء اشباه وما يتزين في العيون والقلوب من فضل مجهولاتهن على معروفاتهن باطل وخدعة ، بل كثير ما يرغب عنه الراغب مما عنده افضل مما تتوق اليه نفسه منهن ... ومن العجب ان الرجل الذى لابأس بلبه يرى المرأة من بعيد ملتفة في ثيابها فيصور لها في قلبه الحسن والجمال حتى تعلق بها نفسه من غير رؤية ولا خبر مخبر ... ولا يزال مشغوفا بما لم يذق حتى ولو لم يبق في الارض غير امرأة واحدة لظن أن لها شأنا غير شأن ما ذاق)) (٤)

صحيح ان مايعرضه ابن المقفع هو من مقومات انموذج دون جوان ، ولكن هذا مألوف في غالبية الرجال ان لم يكن فيهم جميعا ، وبالتالي فلا يمكن مجاراة الرأى القائل ان ابن المقفع قد سبق ابن حزم الى تصوير الشخصية الدنجوانية في الأدب العربي (٥)

هذا وان في كتاب طوق الحمامة ، الى جانب ملاحظاته الذكية عن مظاهر الحب المألوفة ، الكثير من اللفتات الى مسائل دقيقة في عاطفة الحب التقى بها مع العديد ممن تناولوا الحب من بعده بالدراسة .

---

(١) طوق الحمامة / ص١٨٦
(٢) الحب والحب العذرى / د . صادق العظم / ص٤٤ وما بعدها ـ منشورات نزار قباني ١٩٦٨ .
(٣) طوق الحمامة / ١٨٦
(٤) الادب الكبير والادب الصغير / ابن المقفع / ص٨٤/ ٨٥ ، دار الفكر ـ مكتبة البيان ١٩٥٦ .
(٥) طوق الحمامة / المقدمة / ص٢٩ .

ان الدكتور طه حسين قد تناول في مقاله (في الحب) العديد من الاوجــه التي التقى فيها ابن حزم مع ستندال الفرنسي athendal في كتابه عن الحب (١) :

ففي باب الكلام في ماهية الحب يقول : ((انه اتصال بين اجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في اصل عنصرها الرفيع ...)) (٢) وهــــذا الاتصال انما هو ملائمة في الشكل وتشابه في الطبع ، وحنين جزء من النفس الى جزء آخر ، بل هو استحسان روحاني وامتزاج نفساني ، ولذلك يقول عن نفس المحب ((نفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له قاصدة اليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته (المحبوب) جاذبة له ولو امكنها كالمغناطيس والحديد)) (٣) وهذا يعني ان الحب ظاهرة تتصل بالنفوس ولا تتصل بالاجسام الا اتصالا عارضا . اما ستندال فهو يقسم الحب الــى اربعة انواع (٤) ، ارقها الحب الجامح الذى يملك على النفس اهواءها وعواطفها وحسها وشعورها ، والذى يندفع كالسيل لايلوى على شيء ولا يترك لصاحبه حظا من اناة او روية او تفكير)) (٥) . بالاضافة الى ذلك فان نظرة التبلور التي شرحها ستنــدال مفسرا بها كيفية نشأة الحب ونموه وتطوره ، وكيف ان خيال المحب يضفي على المحبوب كــل ما يهواه ويستحسنه من صفات القوة والسعة والحسن والجمال والكمال والكثير من المزايا مما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة ، هذه الفكرة نجد صداها عند ابن حزم في قوله :

((إن الذى افرغ ذهنه في هوس من لم يرَ ، لابد له اذ يخلو بفكره ان يمثل لنفســه صورة يتوهمها ، وعينا يقيمها نصب ضميره لايتمثل في هاجسه غيرها ، قد مال بوهمــه نحوها)) (٦) كما يلتقي ابن حزم مع ستندال في القول بأن عملية التبلور اسرع ، واسهل لدى المرأة منها لدى الرجل لان (حب النساء في هذا اثبت من حب الرجال لضعفهن وسرعة اجابة طبائعهن الى هذا الشأن ..)) . (٧)

ثم يلحظ ابن حزم ان المعاينة التي قد تأتي بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب وتزيد من قوته او تبطله تماما وتقضي عليه بالكلية ، وهذا ماقاله ستندال ، من ان المحــب حين يصل الى اعلى درجات المحبة وتزين له نفسه ان كل شيء في محبوبه جميل ، بعد ذلك لم يبق الا ان يتصل نعيم الحب او شقاؤه . (٨)

---

(١) انظر : كتابه ، الوان /د . طه حسين ص ٦٩ — ١١٨ ، الطبعة الرابعــة دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

(٢) طوق الحمامــة / ص ٦١ (٣) طوق الحمامــة / ص ٦٤

(٤) انواع الحب عند ستندال هي : الحب الجامح ، حب الترف ، الحب الجسدى حب الغـــرور ، انظر " الوان " / ص ١٠٨ .

(٥) نفس المصدر / ص ١٠٨ .

(٦) طوق الحمامة / ص ٨٥ (٧) نفس المصدر / ص ٨٦

(٨) الوان / ص ١١٠ .

ولعل اهم مايميز ابن حزم عن غيره ممن تكلموا في الحب انه حين يتكلم فيما يعرض للحب والمحبين من احوال انما كان يلجأ الى ايراد الشاهد في نفسه او في غيره ، فاطلعنا بذلك على تجارب حسه الحية وخصائصها ، فجاء رأيه نابعا من الواقع بعينه اومن تجربته الحسية الذاتية او تجربة الغير الواثق منها ومن صدقها ولذلك فانه يقول بسرعة فناء الحب الذى ينشأ من نظرة واحدة انما يقوله عن خبرة ذاتية وتجربة خاصة ، وقد روى في باب من لا يحب الا مع المطاولة ((واني لاطيل العجب من كل من يدعي انه يحب من نظرة واحدة ، ولا اكاد أصدقه ولا اجعل حبه الا ضربا من الشهوة واما ان يكون في ظني متمكنا من صميم الفؤاد نافذا في حجاب القلب فما اقدّر ذلك ، وما لصق باحشائي حب قط الا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرا واخذى معه في كل جد وهزل ، وكذلك انا في السلو والتوقي فما نسيت ودا لي قط ... وما مللت شيئا قط بعد معرفتي به ولا اسرعت الى الانس بشيء قط اول لقائي به ، وما رغبت الى الاستبدال الى سبب من اسبابي مذ كنت .... وما انتفعت بعيش ولا فارقني الاطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الاحبة .... وانه لشجى لقتيل الهموم في عداد الاحياء ودفين الراس بين اهل الدنيا ، والله المحمود على كل حال لا اله الا هو ، وفي ذلك اقول شعرا منه :

محبة صدق لم تكن بنت ساعة ... ولا وريت حين ارتياد زنادها

ولكن على مهل سرت وتولدت ... بطول امتزاج فاستقر عمادها

فلم يدن منها عزمها وانتقاضها ... ولم ينأ عنها مكثها وازديادها

يؤكد ذا أنّا نرى كل نشأة ... تتم سريعا عن قريب معادها (١)

وينبّه ابن حزم الى أن هذا الرأى لا يخالف رأيه السابق بأن الحب اتصال بين النفوس في اصل عالمها العلوى كما تقدم ، بل انه يرى ان هذا توكيد له ، فيقول : ((فقد علمنا ان النفس في هذا العالم الادنى قد غمرتها الحجب ولحقتها الاعراض واحاطت بها الطبائع الارضية الكونية ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة الا بعد التهيوء من النفس والاستعداد له ، وبعد ايصال المعرفة اليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التي خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالا صحيحا بلا مانع ، وأما مايقع من اول وهلة ببعض اعراض الاستحسان الجسدى واستطراف البصر الذى لايجاوز الالوان وهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ....)) (٢)

---

(١) طوق الحمامة / ص ٩٤

(٢) نفس المصدر / ص ٩٤/ ٩٥ .

مما لاشك فيه أن من كان حظّه من العشق مثل حظ ابن حزم لم يروه منه شيء كلما نهل طلب المزيد ، لأن القلب الذى يتمكن فيه الحب الصادق ظامي أبدا مستزيد كلما روى . وقد أيد ابن حزم ذلك بقوله : ((وعني اخبرك أني مارويت قط من ماء الوصل ولا زادني الا ظمأ ، وهذا حكم من تداوى برأيه ، وان رفه عنه سريعا ، ولقد بلغت من التمكن بمن احب ابعد الغايات التي لايجد الانسان وراءها مرمى ، فما وجدتني الا مستزيدا ، ولقد طال بي ذلك فما احسست بسآمة ، ولا ارهقتني فترة ولقد ضمني مجلس مع بعض من كنت احب ، فلم اجل خاطري في فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصرا عن مرادى وغير شاف وجدى ..... فقلت في ذلك المجلس : ((

وددت بأن القلب شق بمديـــة	وادخلت فيه ثم أطبق في صدرى
فأصبحت فيه لاتخلين غيـــره	الى مقتضى يوم القيامة والحشـر
تعيشين فيه ماحييت فان أمـت	سكنت شغاف القلب في ظلمة القبر. (١)

وبالرغم من شغف ابن حزم بمن احب كما رأينا ، وولعه الشديد به ، وتعرضـه لانواع من المحبة شغلت لبه وفؤاده ، فقد كان مثالا للعفة والطهر ونقاء السريرة ، وقد اخبرنا عن موقف واحد وجد نفسه فيه ، لايسلم فيه الا القليل ممن يتمتعون بارادة قوية وعفة أصيلة متوجة بالايمان الصادق ، فقهر هواه وملك لبه واجتاز ذلك الموقف بنجاح كبير ، يقول ابن حزم في ذلك :

((ولقد ضمنى المبيت ليلة في بعض الازمان عند امرأة من بعض معارفي مشهورة بالصلاح والخير والحزم ومعها جارية من بعض قراباتها من اللاتي قد ضمتها معي النشأة في الصبا ، ثم غبت عنها اعواما كثيرة وكنت تركتها حين اعصرت ووجدتها قد جرى علـى وجهها ماء الشباب ففاض وانساب وتفجرت عليها ينابيع الملاحة فترددت وتحيّرت ، وطلعت في سماء وجهها نجوم الحسن فاشرقت وتوقدت ، وانبعثت في خديها أزاهير الجمال فتمت واعتمت وأتت كما اقـــول :

خريدة صاغهـا الرحمن من نـور	جلت ملاحتهـا عن كل تقديـر
لو جاءني عملي في حسن صورتهـا	يوم الحساب ويوم النفخ في الصور
لكنت أحظى عباد الله كلهـــم	بالجنّتين وقرب الخرد الحـور

... فبت عندها ثلاث ليال متوالية ، ولم تحجب عني على جارى العادة في التربيـة فلعمرى لقد كان قلبي ان يصبو ويثوب اليه مرفوض الهوى ويعاوده منسى الغزل ، ولقد

---

(١) طوق الحمامـــة / ص ١٦٤

امتنعت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفا على لبي ان يزدهيه الاستحسان ....
..... وفي ذلك اقول :

لاتتبع النفس الهوى ودع التعرض للمحن
ابليس حي لم يمت والعين باب للفتن (١)

ان نجاة ابن حزم من الحرام مع كثرة اختلاطه بالنساء وأنسهن اليه وافضائهن اليه بأسرارهن واطلاعه منها على مالايتيسر لغيره لهي احدى العجائب التي لا تتأتى لبشر الا في الفرط النادر (١) . ولاشك أن ذلك اكسبه من الخبرة والتجارب ما اوصله الى نتائج لايمارى فيها الانسان لاستنادها على دراسة نفسية عميقة ملاحظة وانتباه وتأمل . يقول مثلا في وصفه للتغييرات التي تطرأ على المحب في حضرة حبيبه قولا حين تسمعه او تقرأه تحسبه لواحد من كبار علماء النفس في عصرنا .
((وشيء أصفه لك تراه عيانا وهو اني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلا يراها ، او يسمع حسها الا واحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل ، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية ، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك .... والرجال كذلك اذا أحسوا بالنساء .....)) (٣) .

بالاضافة الى ذلك فقد توصل بخبرته وتجاربه في الحب والمحبة ، ومخالطة النساء الى أن (المحبة كلها جنس واحد ، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهة منافرته والرغبة في المعارضة منه بالمحبة ، وانما قدر للناس انها تختلف من أجل اختلاف الاغراض فيها ، وانما اختلفت الأغراض من اجل اختلاف الاطماع وتزايدها وضعفها وانحسامها ....
....
(الى ان يقول) وأقصى اطماع المحب ممن يحب المخالطة بالاعضاء اذا رجا ذلك ..) (٤)
فأنواع الحب كلها ترجع الى اصل واحد " هو الطمع فيما يمكن نيله من المحبوب " .
هذا هو ابن حزم في حبه ونبله وسمو عواطفه ، الذى اكسب الحب معناه كعاطفة وهوى ، محاولا تعريفه ، ملاحظا علاماته ، باحثا في اصوله واسبابه وعارضا لصفاته واعراضه . وحسبنا ما قاله دني ده روجمون الذى اعلن صراحة بأن لفظة الحب لم تكتسب معناها كعاطفة وهوى الا في الشعر العربي الذى ذاع في القرن الحادى عشر في الاندلس وخاصة في قرطبة التي كانت مهدا لمذهب شعرى نبغ فيه ابن حزم وابن قزمان ثم المعتمد الاشبيلي ، فاشتهروا في العالم العربي وامتد صيتهم الى بغداد . (٥)

---

(١) طوق الحمامة / ص ٢٧٦ / ٢٧٧
(٢) انظر طوق الحمامة /ص ٢٧٤ ، حيث يقول : ((... ولقد اطلعت من سر معتقدات الرجال والنساء في هذا على امر عظيم واصل في ذلك الى اني لم اجسن قط بأحد ظنا في هذا الشأن مع غيرة شديدة ركبت في ... فلم أزل باحثا عن اخبارهن كاشفا عن اسرارهن وكن قد أنسن مني بكتمان)) .
(٣) طوق الحمامة / ص ٢٢٢
(٤) رسائل ابن حزم / فصل في أنواع المحبة / ص ١٢٨

نتيجة الباب الثاني

تجلت لنا في هذا الباب بفصوله الثلاثة اموراً عدة كان لها حظ وافر من اهتمام ابن حزم ، هي بمثابة الاسس التي بنى عليها معارفه ، ويمكن ايجازها بالتالي :

١- تشديده على اهمية المنهج الواضح والسير على هداه ، اذا ما أريد الوصول الى معرفة صادقة يقينية ، حيث لا معرفة بدون منهج .

٢- اعطاؤه الحواس دورا كبيرا ، وكذلك أوائل العقل كمصدرين أساسيين من مصادر المعرفة ، واعتبارهما المقياس الصادق لتبين صحة البراهين . بالاضافة الى ذلك تفضيله لادراك العقل على ادراك الحواس ، معتبره الرقيب الصادق على صحة ادراك الحواس ، وبذلك ابعد نفسه عن دائرة الصراع بين التجريبين والعقليين في مجال المعرفة ومصادرها وحدودها .

٣- التزامه بتطبيق نفس المنهج الذي اتبعه في المعرفة حين تعرض لقضايا خالفه فيها غيره من الفقهاء ، واتخاذه هذا المنهج مقياسا يعينه على تبين الصواب من الخطأ كما استعان به في مجادلاته ومناقشاته مع الفرق والفلاسفة ، لتبين مدى صدق البراهين او ضعفها وبطلانها دون تحيز او تعصب .

٤- هو ينحو في فلسفته الاجتماعية والتربوية والاخلاقية نحو الدين ويتخذ من الشريعة الاسلامية مرتكزا ينطلق منه في سبيل بناء مجتمع صالح ينمو ويترعرع في ظلها .

٥- أما آراؤه في الحب والجمال فقد جاءت من واقع تجربته الشخصية وملاحظاته الدقيقة في النفس البشرية وما يتجاذبها من ميول ورغبات ، فسجل لنا من خلال ذلك ترجمة واضحة وافية لجانب كبير من حياته ، بل أعطانا صورا طريفة من ادب الاعتراف الجريء الذي قل نظيره في آداب عصره ، وهذا الى جانب الملاحظات الذكية عن مظاهر الحب المألوفة واللفتات النفسية الدقيقة .

والآن وبعد ان عرفنا مدى سيطرة الروح الدينية على آرائه المتعددة في الاخلاق والاجتماع والتربية والجمال والحب والعلوم عامة ، حتى لكأنها جاءت ثمرة طيبة لشجرة الشريعة السمحاء ، التي تستخدم لاجلها كل العلوم ، كما رأينا في مبحث تصنيفه للعلوم وتبين علاقة العلوم بعضها ببعض ، بعد هذا كله ، يجدر بنا الانتقال الى باب اوسع طالما طرقه الفلاسفة منذ القدم ولا يزالون يطرقونه ، لنطل منه على نظريات فلسفية كبرى ثلاث ، شغلت ولم تزل تشغل بال الفلاسفة والمفكرين لنستجلي رأيه فيها . هذا الباب هو الثالث من بحثنا ، ويتضمن نظريات ثلاث هي : الله - الكون - النفس الانسانية ، وهي المكونة لعنوانه وقد احتلت كل نظرية فصلا كاملا من فصول الباب الثلاثة .

الباب الثالث

الله
الكون
الإنسان والنفس الانسانية

مقدمـــــــة

ستتعرف في هذا الباب بفصوله الثلاثة على اراء ابن حزم في عدد من القضايا الفلسفية الكبرى التي تعتبر مدار بحث الفلاسفة منذ القدم ، والتي من خلالها نرى مدى اتباع ابن حزم للمنهج الذى اتبعه في معارفه كمـــا تقدم في الباب الثاني •

وقد جاء ترتيب الفصول في المتن مخالفا لترتيبها في العنوان ، حيث الفصل الاول افردته لبحث آراء ابن حزم في الكون او العالم ، والثاني حول وجود اللـــه واتبعته بالفصل الثالث وعنوانه النفس الانسانية •

وقد جاء هذا الترتيب مغايرا للعنوان ، لأن ادلة ابن حزم على وجـــود الله ووحدانيته ترتكز على اثباته لحدوث العالم ، فجاء الفصل الاول الخاص بالعالم بمثابة مقدمة للفصل الثاني الخاص بوجود الله •

هنا قد يخطر على البال سؤال ، هو : لماذا لم اجعل عنوان الباب مطابقا لعناوين الفصول حسب ترتيبها في المتن ، مادامت منهجية البحث تتطلب ذلك ؟ •

الجواب يتلخص في نقطتين اثنتين :

الاولى : ان الله تعالى هو مبتدئ العالم وما فيه ، وهو الواحد الذى ليس له ثاني ، وهو الاول الذى لم يسبقه شيء ، فاذا كان ذلك كذلك فمن الاولى من باب الاجلال والاكبار ان يذكر اسمه سبحانه او يكتب قبل اى شيء آخر •

الثانية : ان وجود العالم جاء قبل وجود النفس الانسانية ، ولهذا الاعتبار الزمني ، جاء ذكر العالم في العنوان قبل ذكر النفس الانسانية •

وقد جاءت مباحث الفصل الاول مترابطة بحيث ان كل مبحث يرتكز على الذى قبله • فالمبحث الاول جاء بعنوان " الوجود والعدم " حيث حددت فيه ماهيـــة كل منهما وتعريفه لغة واصطلاحا ، ثم اتبعته بالمبحث الثاني عن الزمان والمكان ، وقد ثبت فيه راى ابن حزم من أن الزمان محدث له بداية ونهاية ، وكذلك المكان • ولما كان الزمان والمكان من مكونات الكون ، فقد جاء المبحث الثالث الخاص بالكون متوافقا ، بل نتيجة للمبحث الثاني ، فثبت يقينا ان العالم له بداية ونهاية •

اما الفصل الثاني وعنوانه " الوجود الالهي " او وجود الله ، فهو يشتمل على مبحثين رئيسين :

الاول : خاص بوجود الله ، وقد تفرع عنه ثلاثة مباحث :

الاول : محدث العالم واحد ولا يزال

الثاني : علة الخلق ونفي الجسمية (التوحيد ونفي التشبيه)

الثالث : كيفية خلق الله للعالم •

الثاني : المبحث الرئيسي الثاني فهو خاص بالصفات الالهية ، وقد بينت في بدايته رأى ابن حزم بالصفات الالهية بوجه عام ، ثم بحثت آرائه في علم الله وفي علم اللـــه

بالممكنات المستقبلة ، ثم بحثت عما اذا كان العلم الالهي يخضع للزمان ، وبينت اخيرا رأى ابن حزم في علم الله للعدم ، حيث نجد انه يؤكد ان مجال العلم الالهي هو الوجود الموجود ، اما العدم او اللاوجود فلا يندرج تحت هذا العلم ، لانه ليس هناك علم بما يوصف بالعدم ، لان المعدوم ليس شيئا ، وعلم الله تعالى ينصب على ما يوجد من الاشياء .

اما الفصل الثالث وعنوانه " الانسان والنفس الانسانية ففيه يثبت ابن حزم وجود النفس وانها غير الجسد ، ويبطل دعاوى القائلين بوجودها على اساس انها عرض من الاعراض كسائر اعراض الجسد .

وقد اثبت في المبحث الثاني ان النفس نوع تحت جنس النفس الكلية ، وانها جسم ، الا انها تتميز عن الجسم المادى المعروف بمميزات وخصائص لا نجدها في الجسم المادى ، وهذا هو موضوع المبحث الثالث .

اما المبحث الرابع فيعدد فيه ابن حزم علاقة النفس بالجسد ، حيث يرى ان هناك ثلاثة اوجه يمكن للنفس بأى منها تصريف امور الجسد والسيطرة عليه .

اما المبحث الرابع والاخير فقد بينت فيه رأى ابن حزم في لفظ الانسان وعما اذا كان يطلق على النفس او على الجسد او عليهما معا .

وقد ختمت هذا الباب بنتيجة لخصت فيها ما جاء فيه من اراء لابن حزم في الوجود الالهي ، وحدوث العالم ، والنفس الانسانية .

الفصـــــل الاول

— العـــــالم —

أ — الوجود والعـــدم :

الوجود والعدم كلمتان متعارضتان تنفي كل منهما الاخرى ، حيث الوجود في اللغة هو خلاف العدم ونقيضه ، والوجودي خلاف العدمي ، وجد وجودا الشيء من عدم : كان وحصل فهو موجود .(١)

فالعدم بالضرورة هو خلاف الوجود ، جاء في المعجم :—

((العدم الفقد وضد الوجود ، والعدم المطلق هو الذى لا يضاف الى شيء والمقيد ما يضاف الى شي نحو عدم كتابة ، والعدم السابق هو المتقدم على وجود الممكن ، والعدم اللاحق هو الذى بعد وجوده ، والعدم المحض هو الذى لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ولا شاهدا ولا غائبا)) .(٢)

فالوجود مصدر وهـو خلاف العدم ، وبناء عليه فان الوجود في اللغـــة يعني ((خلاف المفقود والمعدوم ، او هو ما وجدته احدى الحواس الخمس او تصوره العقل او دل عليه الدليل)) .(٣)

جاء في الكشاف ان الوجود لغة اختلف في تعريفه ، فقيل لا يعرف ، فمنهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا ، ومنهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا ، وقيل يعرف لانه كسبي التصور ، وقد اورد في تعريفه عبارات ثلاث جمعها في عبارة واحدة هي :

((فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم ويخبر عنه ، والعدم ما لا يكون كذلك)) .(٤) ويقول في موضع آخر : ((العدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودى)) .(٥)

وجاء في التعريفات ان الموجود هو الذى يمكن ان يخبر عنه والمعدوم نقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه .(٦)

من هذه التعريفات والمعاني اللغوية ، يمكن القول بأن الوجود يتضمن كل ما هو موجود من الاشياء التي خلقها الله من العدم ، وان العدم هو بالضرورة لا شيء ، لانه لا يخبر عنـــــه .

---

(١) المنجد في اللغة والاعلام / ص٨٨٨ ، ط ٢ / دار الشرق — بيروت // انظر ايضا : محيط المحيط ، مج ٢ / ص٢٢٢٢ ، طبعة ١٨٧٠ .

(٢) محيط المحيط ، مج ٢ / ص١٣٥٢ (٣) محيط المحيط / ص٢٢٢٣

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون / للشيخ المولوي محمد التهانوى / مج ٦ / ص١٤٥٦

(٥) نفس المصدر / مج ٤ / ص١٠٣٩

(٦) التعريفات / علي بن محمد الشريف الجرجاني / ص٢٥٥ — مكتبة لبنان — بيروت .

لقد تعرض ابن حزم لهذه القضية ، فجاء رأيه متفقا مع المعاني اللغوية لكلمتي الموجود والمعدوم ، فصح عنده ان الموجود هو الشيء وان اللاشيء هو المعدوم .

وانطلاقا من هذا المفهوم ، فقد رد اعتراضات من قالوا بان المعدوم شيء وابان فساد وبطلان دعاويهم ، وكساده في مجادلاته ، فقد عرض حجتهم اولا فقال :

وقد اختلف الناس في المعدوم اهو شيء ام لا ، فقال اهل السنة وطوائف من المرجئة كالاشعرية وغيرهم وليس شيئا ، وبه يقول هشام بن عمرو الفوطي احد شيوخ المعتزلة [1] ، وقال سائر المعتزلة : المعدوم شيء ، وقال عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط احد شيوخ المعتزلة ، ان المعدوم جسم في حال عدمه الا انه ليس متحركا لا ساكنا ولا مخلوقا ولا محدثا في حال عدمه . واحتج من قال بان المعدوم شيء بأن قالوا : قال الله عز وجل : ان زلزلة الساعة شيء عظيم ، فقالوا فقد أخبر الله عز وجل بأنها شيء وهي معدومة ، ومن الدليل على ان المعدوم شيء انه يخبر عنه ويوصف ويتمنى ، ومن المحال ان يكون ما هذه صفته ليس شيئا)) [2] .

فالمعدوم عندهم يخبر عنه ويوصف ويتمنى ، وهذه ميزات الموجود كما تقدم ، هذا يعني انه لا فرق بين الموجود والمعدوم عندهم الا في صفة الوجود ، اذا حدثت صار موجودا واذا زالت صار معدوما .

وقد نقض ابن حزم استدلالهم هذا وابان فساد مفهومهم للآية الكريمة التي استندوا في استدلالهم اليها ، حيث ان هذه الآية - كما يرى ابن حزم - لا يكتمل معناها الا اذا اتبعت بقوله تعالى ، ((يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت ، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى)) فيصبح المعنى الصحيح بان زلزلة الساعة سيكون شيئا عظيما عند رؤيتها في المستقبل وليست الآن ، يقول ابن حزم : ((فانما تم الكلام عند قوله يوم ترونها ، فصح ان زلزلة الساعة يوم ترونها شيء عظيم وهذا هو قولنا ، ولم يقل تعالى قط انها الآن شيء عظيم ....)) [3] .

واما قولهم بأن المعدوم يخبر عنه ويتمنى ويوصف [4] ، فقد نقضه بقوله : ((واما قولهم أن المعدوم يخبر عنه ويوصف ويتمنى ويسمى فجهل شديد ، وظن فاسد ، وذلك ان قولنا في شيء يذكر أنه معدوم ويخبر عنه انه معدوم ويتمنى به انما هو ان يذكر اسم ما ، فذلك الاسم موجود بلا شك يعرف ذلك بالحس كقولنا العنقاء .... ثم كل اسم

---

(1) ذهب ابو الهذيل وابو الحسين البصري (من المعتزلة) والمشاعرة الى ان المعدوم ليس بشيء ، والى انه (قبل الوجود : نفي محض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات) .
انظر ذلك في : المحصل / فخر الدين الرازي / ص ٣٤ - ٤١

(2) الفصل / ج٥ / ص١١٣ - ١١٤

(3) نفس المصدر / ص١٤٤

(4) يقول الخياط احد شيوخ المعتزلة : ((ان كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت في حال العدم ايضا ما عدا الحركة ، لأن الجسم حال حدوثه لا يصح ان يكون متحركا)) انظر : المعتزلة / زهدي جارالله / ص٥٨ ، الاهلية للنشر والتوزيع .
وقد احتج المعتزلة الذين قالوا بان المعدوم شيء ، لانه عندهم موضوع للفكر ،

ينطق به ويوجد ملفوظا او مكتوبا ، فانه ضرورة لا بد له من احد وجهين فاما ان يكون له مسمى واما ان يكون ليس لمسمى ، فان كان له مسمى فهو موجود وهو شيء حينئذ ، وان كان ليس لمسمى فاخبارنا بالعدم وتمنينا للمريض بالصحة انما هو اخبار عن ذلك الاسم الموجود انه ليس له مسمى ولا تحته شيء وتمنّ منا لان يكون تحته مسمى ، فهكذا هو الامر لا كما ظنّه اهل الجهل ، فصح ان المعدوم لا يخبر عنه ولا يتمنى ...

واما قولهم يوصف ، فطريق عجب جدا لأن معنى قول القائل يوصف اخبار بان له صفة محمولة فيه موجودة به ، فليت شعري كيف يحمل المعدوم الصفات من الحمرة والخضرة والقوة والطول والعرض ؟؟ ان هذا لعجب جدا ، فظهر فساد ما موهوا به والحمد لله رب العالمين)) (١) .

اما برهانه على ان المعدوم ليس شيئا ولا يقع على شيء فيعتمد فيه على آيات من القرآن الكريم ، تؤكد كلها ان المعدوم ليس شيئا ، فيقول :

((... من البرهان على ان المعدوم اسم لا يقع على شيء اصلا قول الله عز وجل : وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ، وقوله تعالى : هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، وقوله : وخلق كل شيء فقدره تقديرا ، وقال عز وجل : انا كل شيء خلقناه بقدر)) (٢) .

هذه الآيات الكريمة توضح بجلاء ان الانسان وهو شيء موجود لم يكن شيئا قبل ان يخلق او يوجد ، اى انه كان عدما ، وهنا يقول ابن حزم موجها كلامه للقائلين بأن المعدوم شيء ((فيلزمهم ولا بد ان كان المعدوم شيئا ان يكون مخلوقا بعد ، وهم لا يختلفون في ان المخلوق موجودا ، وقد وجد وقتا من الدهر ، فالمعدوم على هذا موجود ، وقد كان موجودا ، وهذا خلاف قولهم ، وهذا غاية البيان في ان المعدوم ليس شيئا)) (٣) .

بالاضافة الى ذلك ، ورغبة منه في تأكيد صحة برهانه ، واجبارهم على الاقرار بخطأ اقوالهم وفسادها يسالهم عما اذا كان لهذه الاشياء المعدومة عدد ام لا وعن مكانها ، اهي في العالم ومن العالم ام لا فيقول لهم : ((... ونسألهم عن الاشياء المعدومة ألها عدد ام لا عدد لها ؟ فان قالوا لا عدد لها كانوا قد القوا بالمحال اذ اقروا بأشياء لا عدد لها ، وان قالوا : بل لها عدد كان ذلك عجبا جدا او محالا لا خفاء به ، وسألناهم عن الاولاد المعدومين من العاقر والعقيم ، كم عددهم ، ونسألهم عن الاشياء المعدومة اهي في العالم ومن العالم ام ليست في العالم ولا من العالم ؟

---

(١) الفصل / جـ٥ / ص١١٤ — ١١٥

(٢) نفس المصدر / ص١١٥

(٣) نفس المصدر / ص١١٥

فان قالوا هي في العالم ومن العالم ، سألناهم عن مكانها ، فان حددوا لها مكانا ، سخفوا ما شاؤا ، وان قالوا لا مكان لها قيل لهم وكيف يكون شيء في العالم لا مكان له فيه ولا حامل ؟ !)) (١) .

مما سبق يتضح لنا مدى استعانة ابن حزم بالقرآن واللغة في استدلالاته ، وكيف يستمد منها ادلته في دحض آراء الغير المخالفة ، كما نلمح استخدامه للمنطق ليساعده في تجنب الوقوع في شباك شغب البراهين ، وليخلص في النهاية الى اثبات ان الموجود شيء والمعدوم لا شيء بالضرورة وهو اسم لا مسمّى تحته .

ولو حاولنا الاستئناس بآراء الفلاسفة في هذه القضية ، لوجدنا انهم يستبعدون العدم . فالنظرة الفلسفية القديمة في اليونان ، تحسبه بثلاثة معان ، اوضحها ارسطو وهي : اللاوجود تبعا للمقولات ، واللاوجود بمعنى الباطل ، واللا وجود بوصفه القوة في مقابل الفعل . اما المعنى الاول فيقصد به السلب والثاني هو المعنى العقلي ، والثالث هو المعنى الوجودي (٢) .

وقد سار المحدثون في فهمهم للعدم على اساس المعنى الثاني ، فالالماني كانت ، قسّم العدم الى اربعة اقسام او انواع هي :

١ـ العدم كتصور خال من كل موضوع .

٢ـ العدم كموضوع خال لتصور ما .

٣ـ العدم كعيان خال ليس بذي موضوع

٤ـ العدم كموضوع خال ليس بذي تصور .

اما الاول فهو الموجود الذهني ، والثاني هو العدم المعدول ، والثالث هو الموجود الموهوم ، والرابع هو العدم السالب . وفي هذا التفسير انكار ظاهر للعدم من الناحية الوجودية وان لم يصرح كانت بهذا بوضوح (٣) .

اما برجسون فقد صرح بوضوح جلي حين تناول مشكلة الوجود والعدم فقال : ((ان العدم ليس بشيء وما هو الا تصور باطل كتصور دائرة مربعة)) (٤) .

وهكذا يتطابق رأي ابن حزم مع آراء من قبله ومن بعده من الفلاسفة في رفضهم للعدم كشيء موجود ، الا ان ابن حزم يخالف النظرة الفلسفية القائلة : ((بأن العدم لا يحدث عنه شيء ولا يخلق شيء من المعدوم)) (٥) ، لأن ذلك يخالف ما جاء في الآيات

---

(١) الفصل / جـ ٥ / ص ١١٦

(٢) انظر : الزمان الوجودي / د . عبد الرحمن بدوي / ص ٢٢٤ ، دار الثقافة بيروت ـ ١٩٧٣

(٣) نفس المصدر / ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥

(٤) نفس المصدر / ص ٢٢٥

(٥) نفس المصدر / ص ٢٢٢

القرآنية الكريمة التي اوردها ابن حزم في ادلته على ان المعدوم ليس شيئا .

واذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوى يرى ان النظرة الدينية قد عنيت فقط بالمعدوم اى الاشياء في حال العدم ، لا العدم نفسه كما هو الحال عند المعتزلة والاشاعرة الذين قالوا بأن المعدوم ليس بشيء مما اوقعهم في اشكالات عديدة (١) ، جعلتهم غير قادرين على تفسير وتعليل ما لاحظه هيدجر في خلق الله الاشياء من العدم حين قال : ((اذا كان الله يخلق من العدم ، فيجب ان يكون في وسعه ان يكون على ارتباط وصلة مع العدم ، ولكن اذا كان الله هو الله ، فلا يمكنه ان يعرف العدم ، اذا كان صحيحا ان المطلق يستبعد من ذاته كل نقص في الوجود)) (٢) ، بمعنى ان الله لكي يخلق من العدم لا بد ان يكون عارفا بالعدم ومعرفته العدم تؤذن بنقص فيه ، وبما انه الكمال المطلق الخالي من كل نقص فهو اذن لا يعرف العدم .

ان هذا الاشكال الذى يرى الدكتور بدوى ان العلماء المسلمين وقعوا فيه ، نجد له حلا واضحا عند ابن حزم ، يحلل فيه الكيفية التي يعلم الله بها العدم ، وكيفية خلقه للاشياء من العدم ، وقد افردت لذلك مبحثا خاصا بعنوان "علم الله والعدم" في الفصل الثاني من هذا الباب .

هذه آراء ابن حزم في الوجود والعدم ، وقد رأينا نسبة توافقها وتعارضها مع آراء من سبقوه ومن جاءوا بعده من الفلاسفة . ولكن ما مدى تطابق آراء ابن حزم او تعارضها مع آراء الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بول سارتر" وهو واحد من تخصصوا في بحث الوجود والعدم بتوسع كبير ؟

ينفي الفرنسي سارتر وجود العدم ، كما ينكر ما يسمى بالعدم المطلق الموجود خارج العالم ، الا انه يرى ان العدم اذا وجد فلابد أن يسنده الوجود ، والا تشتت بوصفه عدما ، يقول في ذلك :

((العدم خارج العالم يفسر العدم المطلق ، لكننا اكتشفنا كثرة من الموجودات خارج العالم لها من الواقعية والتأثير كما لسائر الموجودات ، ولكنها لا تنطوي في داخلها على لا وجود ... والعدم ان لم يسنده الوجود يتشتت بوصفه عدما ... والعدم لا يمكن ان ينعدم الا على اساس من الوجود ، واذا امكن ان يعطي عدما فلن يكون ذلك قبل ولا بعد الوجود ولا خارج الوجود بوجه عام بل في حضور الوجود وفي قلبه كالحشرة في الفاكهة)) (٣) .

---

(١) الزمان الوجودى / ص ٢٢٣

(٢) نفس المصدر / ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، نقلا عن هيدجر (ما الميتافيزيقيا) ص ٤٠ من الترجمة الفرنسية)

(٣) الوجود والعدم / جان بول سارتر / ص ٧٦ / ترجمة د . عبد الرحمن بدوى .

فالعدم اذن غير موجود ، ولا يمكن ان يوجد باعتباره عدما ، لانه لا بد لما ينعدم ان يوجد اولا ، وبالجملة فان سارتر يرى بأن العدم اذا وجد فلن يوجد الا في حضور الوجود ، لأن العدم لا يوجد الا بانعدام الموجود ، يقول في ذلك :

((فمن الواجب ان نصرح بأن الوجود وحده هو الذى يمكن ان ينعدم (لانه مهما يكن من شيء فلا بد لما ينعدم ان يوجد اولا ، لكن العدم ليس موجودا ، واذا كنا نستطيع التحدث عنه فذلك لانه يملك فقط مظهر الوجود ، ووجودا مستعارا ٠٠٠٠ ٠٠٠٠٠٠٠ ان العدم ليس موجودا والعدم يكون كائنا ، والعدم لا ينعدم)) (١) .

واذا كان ذلك كذلك فان العدم ليس موجودا ، ولن يوجد الا بانعدام الموجود ، وعليه فان المعدوم ليس شيئا لانه كان شيئا وهو موجود قبل ان ينعدم ، ولو كان شيئا لاصبح موجودا ولا يسمى عدما .

هنا نلحظ بوضوح وجه الاختلاف الاساسي والجوهرى بين ابن حزم وسارتر ، بالرغم من اتفاقهما بان العدم ليس موجودا ولا شيئا ، هذا الاختلاف يكمن في ان سارتر يسند العدم الى الوجود ، بمعنى ان العدم لا يكون الا بانعدام الموجود ، اى ان الوجود سابق على العدم ، في حين ان ابن حزم كما تقدم يؤكد بأن الوجود يأتي من العدم استنادا الى ما جاء في الآيات القرآنية الكريمة ، اى ان العدم سابق على الوجود ، لأن الوجود وجد بعد أن لم يكن شيئا ، والعدم لا شيء لغة واصطلاحا وتعريفا . وهذا الاختلاف يرجع بالضرورة الى ان ابن حزم استند في ادلته على ادلة دينية كامنة في الآيات القرآنية التي اوردها ، في حين جاء راى سارتر خاليا من اى روح دينية ، فجاء تفسيره فلسفيا مجردا .

---

(١) الوجود والعدم / سارتر / ص ٧٨

ب ـ الزمان والمكان والخـــلاء

تمهيـــد :

يعتبر مذهب ارسطو فـــي الزمان اوضح صيغة خلفتها لنـــا النظرة اليونانية ، حيث عبر بطريقة مفصلة شاملة ودقيقة عما قاله السابقون . وقد عرّف الزمان بقوله : ((الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر)) (١) او ((عدد الحركـــة بحسب المتقدم والمتأخر)) (٢) . وقد شرح ارسطو هذا التعريف فقال :

((ان الزمان ليس اذن حركة ، ولكنه لا يقوم الا من جهة ان الحركة تتضمن المقدار (او العدد) . والدليل على هذا ان العدد يسمح لنا بالتمييز بين الاكثر والاقل ، والزمان يسمح بالتمييز بين الاكثر والأقل في الحركة . فالزمان اذن نوع من العدد ، ولكن العدد يفهم بمعنيين : فهناك العدد بمعنى المعدود والقابل للعد ، وهناك العدد كوسيلة للعد ، ووسيلة العد والشيء المعدود متمايزان)) (٣) .

اما افلاطون ، فانه وان كان لم يعن بالزمان عنايته بالمكان ، ولم يضعه في مرتبة مساوية له ، فعنده ان الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم ، بينما المكان اطار موجـــود بالضرورة منذ الازل ، مستقل عن الصانع اى انه غير مخلوق بعكس الزمان (٤) .

وهذا يعني ان الزمان عند افلاطون ليس ازليا ، يقول ارسطو : ((ان جميع المفكرين منقطعون ما عدا فردا واحدا على ان الزمان لم يكن له بدء في الوجود بل كان لا يزال باستمرار ... اما افلاطون فهو وحده الذى جعل للزمان بدءا لأنه يقول انه جاء الى الوجود مع الكون ، وهو يجعل لهذا (اى الكون) بدءا)) (٥) . غير ان تلامذة افلاطون لا يأخذ ون بما فهمه ارسطو من رأى افلاطون في ازلية الـــزمان ، فيقولون ان افلاطون يستخدم هنا لغة الاسطورة ، وانه في الواقع نظر الى العالم المرئي والى الزمان على انهما ازليان (٦) .

اما المكان ، فيعرّفـــه ارسطو بانه سطح الجسم الحاوى الملامس للمحوى (٧) .

هذه آراء اساتذة الفلسفة اليونانية في الزمان والمكان ، فماذا يقول فلاسفة المسلمون ؟ يعتني محمد بن زكريا الرازى عناية كبيرة بهذا الموضوع كانت مثارا للجدل والنقاش من بعده ، وقد تعرض فيلسوفنا ابن حزم لآراء الرازى هذا في الزمان والمكان ونقدها كما سيأتي . يفرّق الرازى بين نوعين من الزمان : الأول يسميه الزمان المطلق وهو قديم ابدى ويطلق عليه اسم المدة والدهر ، والثاني الزمان المحصور وهو

---

(١) الزمان الوجودى / ص٤٨ (٢) مذهب الذرة عند المسلمين / ص٥٠

(٣) الزمان الوجودى / ص٦١ (٤) الزمان الوجودى / ص٥٣

(٥) الزمان الوجودى / ٥٤ (٦) الزمان الوجودى / ص٥٤

(٧) مذهب الذرة عند المسلمين / ص٤٦

الزمان المقـــدر بحركات الافلاك وبمرّ الايام والليالي ، وهو محدث وليس قديما ،
جاء في اعلام النبوّة ((... وانا اقول ان الزمان ، زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق
هو المدة والدهر وهو القديم وهو متحرك غير ثابت ، والمحصور هو الذي يعرف بحركات
الافلاك ومجرى الشمس والكواكب .... فالزمان المطلق من حيث الجوهر
هو عين المدة والدهر ، والزمان المحصور هو زمان ارسطو ، وهو الذي يسمى زمانا
من غير زيادة في التسمية)) (١).

اما رأيه في المكان ، فهو كذلك يميز بين نوعين من المكان : المكان الكلي او
المكان المطلق ، والمكان الجزئي او المكان المضاف او المعهود كما سماه ابن حزم .
والمكان الكلي عند الرازي غير متناه ولا يتعلق بالعالم ، ولا يتعلق بالمتمكن ،
وقد يوجد من غير متمكن ، وهو يشتمل على الخلاء والملاء ، ويزيد امتداده على امتداد
المتمكنات فيه ، وهي لا تعده في جملته لانه غير متناه ، وكل ما لا نهاية له قديم ،
فالمكان قديم (٢).

اما الكندي فالزمان عنده ((عدد الحـــركة)) (٣) ، ويعني بذلك ((مدة
تعدها الحركـــــة)) (٤) ، وهو متناه من اوله لأن له بداية ومتناه من آخره ،
وقد اثبت ذلك بالأدلـــة (٥).

اما مفهوم الكندي للمكان فيقول في تعريفه : ((المكان نهايات الجسم)) (٦)
ويقول في موضع آخر رابطا بين المكان والمتمكن فيه : ((والمكان والمتمكن من المضاف
الذي لا يسبق بعضه بعضا)) (٧) فاى ان الكندي يرى استحالة مكان لا متمكن فيه ، أي انه
ينفي وجود الخلاء . وبناء على ما تقدم نرى ان الكندي لا يتفق مع الرازي وان اتفق
معه في تعريف المدة (٨).

هذه آراء ومفاهيم القدماء من الفلاسفة اليونان وكذلك آراء بعض الفلاسفـة
من المسلمين الذين عنوا عناية كبيرة بالزمان والمكان ، فماذا يقول ابن حزم في هذا المجال؟

---

(١) انظر : مذهب الذرة عند المسلمين / ص ٥٣ — ٥٤

(٢) انظر نفس المصدر / ص ٤٦ — ٤٧

(٣) رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ / ص ١١٧ ، تحقيق وتقديم د . محمد عبد الهادي
ابو ريدة — دار الفكر العربي / ١٩٥٠ (٤) نفس المصدر / ص ١١٧ .

(٥) انظر ادلة الكندي على تناهي الزمان في : رسائل الكندي جـ ١ / ص ١١٦ / ١١٧

(٦) نفس المصدر / ص ١٦٧

(٧) نفس المصدر / ص ١٠٩

(٨) يعني الكندي بالمدة المقدار الزماني المقدر عن طريق الحركة ، والذي يبقى
خلاله الجرم موجودا . انظر الرسائل ، جـ ١ / ص ١١٩
اما الرازي فقد فرق بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على احدهما دون الآخـر
بسبب ما يلحق العددية من التناهي ، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له اول

يحدد ابن حزم معنى الزمان فيقول :

((الزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكنا او متحركا او مدة وجود العرض في الجسم ، ويصح ان نقول : هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات)) [1] .

اما المكان فيحدده بقوله :

((المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته او من بعضها ، وهو ينقسم قسمين : اما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر او الماء في الخابية ، وما اشبه ذلك ، واما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالداء لما حل فيه من الاجسام وما اشبهه)) [2] .

من هذا التحديد نرى ان ابن حزم يجعل الزمان لازمة من لوازم الجرم فاذا لم يكن جرم لم يكن زمان لان الزمان مدة الجرم ساكنا كان او متحركا فان لم يكن جرم لم تكن مدة ولا زمان ، وان وجد الجرم كانت مدة وزمان .

اما المكان فهو يحدده بمساحة ذات بداية ونهاية ، ويرى فيه لازمة من لوازم المتمكن فيه بل يمكن القول ان المكان والمتمكن فيه توأمان لا غنى للواحد عن الآخر ، فاذا لم يوجد مكان لم يكن متمكن فيه لان المكان هو المحيط بالمتمكن فيه .

من هذا المفهوم لكل من الزمان والمكان ينطلق ابن حزم في رد حجج القائلين بان كلا من الزمان والمكان لم يزل موجودا وان غير محدث وهما غير الزمان والمكان المعهودين حيث سموهما الزمان المطلق والمكان المطلق ، وعلى راس هؤلاء محمد بن زكريا الرازي كما تقدم آنفا .

وقد أبطل ابن حزم دعاويهم بالبراهين الراجعة الى شهادة الحواس واول العقل .

فأما قولهم بأزلية المكان المطلق الذى يسمونه الخلاء فيبطله ويبين فساده حين يسألهم عما اذا كان الخلاء قد بطل منه بحدوث الفلك ما كان منه في مكان الفلك قبل حدوثه ، واذا لم يبطل فهل انتقل عن ذلك المكان ؟ فاذا كان جوابهم بأنه لم ينتقل كان ذلك تناقض ومحال لانه في حال قولهم بان الخلاء لم يبطل منه بحدوث الفلك ما كان منه في مكان الفلك قبل حدوثه ، ولم ينتقل كذلك ، فاين اذن حدث الفلك ؟ وقد كان قبل حدوثه في موضعه معنى ثابت عندهم وهو الخلاء ، فاذا لم يحدث الفلك في المكان المطلق وحدث في غيره فمعنى هذا ان هناك مكان آخر غير الذى سموه خلاء . واذا كان الامر كذلك فهل هذا المكان الجديد في حيز واحد مع الخلاء او مستقل عنه ، فاذا كان مشاركا للخلاء في حيز واحد فلا بد ضرورة ان يكون الفلك قد حدث فيه ، واذا كان في حيز آخر فهم بذلك يثبتون نهاية لذلك الخلاء باعتبار ان الذى حدث فيه الفلك ليس هو ذلك الخلاء ويعني هذا ان الخلاء متناه ولا متناه في آن واحد وهذا تناقض وتخليط .

---

(١) و (٢) الفصل جـ١ / ص٢١

يقول ابن حزم : ((٠٠٠٠٠ وهم يقولون ان الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير ما حددناه آنفا من الزمان والمكان ، ويقولون انهما شيئان متغايران ٠٠٠ فيقال لهم وبالله تعالى التوفيق : اخبرونا عن هذا الخلاء الذى اثبتم وقلتم انه كان موجودا قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بحدوث الفلك ما كان فيه في مكان الفلك قبل ان يحدث الفلك او لم يبطل ؟ فان قالوا لم يبطل — وبذلك اجابني بعضهم — ٠٠٠

٠٠٠ فهل انتقل عن ذلك المكان بحدوث الفلك في ذلك المكان او لم ينتقل فان قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — قيل لهم : فاذا لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدث الفلك في ذلك المكان المطلق الذى هو الخلاء ام في غيره ، فان كان حدث في غيره فهاهنا اذن مكان اخر غير الذى سميتموه خلاء ، وهو اما مع الذى ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز آخر؟ فان كان معه في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم يحدث فيه ، فهو اذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال ، وان كان في حيز اخر فقد اثبتم للخلاء نهاية ، اذ الحيز الآخر الذى حدث فيه الفلك ليس هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوى فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذى ذكرتم فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتخليط ، واذ بطل ان يكون غير متناه وثبت انه متناه فهو المكان المعهود المضاف الى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذى لا يعرف ذو عقل سواه ، وان كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم ينتقل الخلاء عندكم ولا بطل ، فالفلك اذن خلاء ملاء معا في مكان واحد وهذا محال وتخليط ، فان قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك اى قالوا انتقل ، فقد اوجبوا له النهاية ضرورة)) (١) ٠

ثم يقول لهم في موضع آخر ردا على قولهم بأن الخلاء مكان لا متمكن فيه ، وأن الفلك موجود في الخلاء لأن الخلاء لا نهاية له من طريق المساحة (٢) :

((٠٠٠ فاذا كان الفلك متمكنا في الخلاء عندهم والخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه ، فالخلاء اذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتخليط)) (٣) ٠

اما ما يدعونه من وجود خلاء خارج الفلك فيرد عليه بقوله :

((٠٠٠ اذا كان خارج الفلك خلاء على قولكم ، فلا يخلو من ان يكون من جنس

---

(١) الفصل ، جـ١ / ص٢١ — ٢٢

(٢) انظر التمهيد لهذا المبحث ، حيث يقول الرازى ان المكان الكلي او المطلق غير متناه ولا يتعلق بالعالم ولا يتعلق بمتمكن ، وقد يوجد من غير متمكن ، وهو يشمل الخلاء والملاء ، ويزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه ، وهي لا تحده في جملته ٠

(٣) الفصل ، جـ ١ / ص٢٢

هذا الخلاء الذى تدعون انه يجتذب الاجسام بطبعه [1]، او يكون من جنســـه ، .... فان قالوا هو من جنسه — وهو قولهم — فقد اقروا بان طبع هذا الخلاء الغالب بجميع الطبائع هو ان يجتذب المتمكنات الى نفسه فيمتلئ بها حتى انه يحيل قوى العناصر عن طباعها .... فوجب ضرورة ان يكون متمكنا فيه ولا بد ، واذا كان هنا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له — فالجسم المالئ له ايضا لا نهاية له .. ... وقد قدمنا البراهين الضرورية انه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، فالخلاء باطل ، ولو كان ذلك أيضا لكان ملاء لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم)) [2]. اما اذا قالوا ان ذلك الخلاء (الذى خارج الفلك) هو غير جنس هذا الخلاء الذى يجتذب الاجسام فيرد عليهم مستفسرا : ((.. فبأى شيء عرفتموه وبم استدللتم عليه وكيف وجب ان تسموه خلاء وهو ليس خلاء ، وهذا لا مخلص منه)) [3].

مما تقدم يتبين لنا ان نفي ابن حزم للخلاء وامكانية وجوده متفق مع مفهومه لمعنى المكان ، وعليه فالمكان مرتبط بوجود الجسم ، فحيث لا يوجد جسم لا يوجد مكان ، باعتبار ان المكان هو المحيط بهذا الجسم المتمكن فيه . هنا نلحظ تطابق رأيه مع رأى الكندى الفيلسوف في نفيه الخلاء ، انطلاقا من مفهوم الكندى لمعنى المكان [4].

اما إبطـــاله لحجج من قالوا بأزلية الزمان الذى هو غير الزمان المعهود واطلقوا عليه الزمان المطلق ، فينطلق في براهينه لاثبات فساد حججهم من بديهية رياضية تنص على ان الشيء اذا اضيف اليه شيء آخر من جنسه فلا بد يكون اكبر من الشيء بمفرده قبل الاضافة ، وهذا ما لا سبيل الى انكاره لثبوته بشهادة الحس والعقل ، فيقول : ((... هل زاد (اى الزمان) في مدة اتصاله مذ حدث الفلك الى يومنا هذا او لم يزد ذلك في امده ، فان قالوا لم يزد ذلك في امده كانت مكابرة لانها مـــدة متصلة بها مضافة إليها ، وعدد زائد على عدد ، فان قالوا : زاد ذلك في امده سئلوا : متى كانت تلك المدة أطول أ قبل الزيادة ام هي وهذه الزيادة معا ، فان قالوا هي والزيادة معها ، فقد اثبتوا النهاية ضرورة ، اذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساويا له ولا اكثر منه ولا انقص منه ، ولا يكون هو ايضا منصــــلا اتصـــــلا ، فلا يكون مساويا لنفســـــه كما هو ولا اكثر من نفسه ولا اقل منها .. فان قالوا ليست هي والزيادة معها اطول منها قبل الزيادة فقد اثبتوا ان الشيء وغيره معه ليس اكثر منه وحده وهذا باطل ...)) [5].

---

(١) انظر رد ابن حزم علـــى دعواهم بان الخلاء يجتذب الاجسام في مبحث " مواقف ابن حزم النقديه " في الفصل الثاني من الباب الثاني .

(٢) الفصل ، جـ١ / ص٢٧ (٣) الفصل ، جـ١ / ص٢٧

(٤) انظر التمهيد لهذا المبحث ، حيث يعرف الكندى المكان بقوله (المكان نهايات الجســـم) .

(٥) الفصـــل ، جـ١ / ص٢٤

ثم يقول معلقا وناقضا لقولهم بأن الخلاء والزمان المطلق شيئان متغايران :
((فاذا هما كذلك فبأي شيء انفصل بعضهما من بعض ، فان قالوا انفصل
بما ، وذكروا في ذلك اى شيء ذكروه ، فقد اثبتوا لهما التركيب من جنسهما
لهما ، وايضا فجعلهم لهما شيئين ايقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو
محصور ، وكل محصور فقد سلكته الطبيعة ، وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة)) .(١)

ثم يقول لهم ، ان الزمان والمكان غير المعهودين لا بد ان يكونا داخل الفلك
او خارجه ، فاذا كانا داخل الفلك فالخلاء اذن هو الملاء والمكان اذن في المتمكن ،
في داخله وهذا محال ، والزمان اذن هو الذى لا يعرف غيره ،(٢) واما اذا انا
الفلك فهذا يوجب لهما نهاية ابتداء ما هو خارج الفلك .

بالاضافة الى ذلك فان اى مقول من الموجودات لا بد ان يقع تحت الاجناس
والانواع ، وتحت المقولات العشر حاشى الحق الاول الواحد عز وجل الذى علم بضرورة
الدلائل ، فوجب خروجه عن الاجناس والمقولات . واذا كان ذلك كذلك فيجب ان
يكون الزمان المطلق والمكان المطلق اللذان يذكران تحت جنس الكمية والعدد ضرورة .
اما اذا قالوا بأنهما لا يقعان تحت الاجناس والانواع ،(٣) فقد نفوهما اصلا
وعدموهما ، يقول ابن حزم : ((.... وبالجملة شاؤا ام ابوا فالخلاء والزمان المطلق
اللذان يذكران ان كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة ،
واذا كان ذلك كذلك فهذا الزمان الذى ندريه نحن وهم ، وذلك الزمان الذى يدعونه
واقعان تحت جنس " متى " وكذلك المكان الذى يدعونه واقع مع المكان الذى
نعرفه نحن وهم تحت جنس " اين " . وبالضرورة يجب ان ما لزم بعض ما تحت الجنس
مما يوجبه له الجنس فانه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس ، واذ لا شك في هذا فهما
مكان والنهاية فيهما موجودة ضرورة ، اذ المقولات كلها كذلك)) .(٤)

ثم يسألهم عن المدة (٥) التي يحتاجها المكان لوجوده فيها ضرورة ، هل
هي الزمان الذى يدعونه ام هي غيره ؟ ((فان كانت هي هو فهو زمان للمكان ، فهو
محمول في المكان ... وان كانت غيره فها هنا اذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان ،
غير الزمان الذى ندريه نحن وهم))(٦)

وهكذا ابطل ابن حزم ما يسمونه بالزمان المطلق والمكان المطلق الغير متناهيين
واثبت انه لا مكان ولا زمان الا الزمان والمكان المعهودين وانهما ليسا أزليين ، بل
لهما بداية ونهايـــــــــة .

---

(١) الفصـــــل ، جـ١ / ص٢٤ (٢) انظر الفصل ، جـ ١ /ص٢٦

(٣) يقول الرازى ان المكان الكلي غير متناه ولا يتعلق بالعالم / انظر التمهيد .

(٤) الفصل ، جـ ١ /ص٢٥

(٥) يعرف ابن حزم المدة فيقول : ((والمدة وهي البقاء انما هي محمولة وناعتة للباقي
بها ضرورة)) انظر الفصل ، جـ ١ / ص٢٢

(٦) الفصل ، جـ ١ / ص٢٦

وقد استدل ابن حزم على حدوث الزمان المعهود الذى لا زمان غيره ، وان له بداية وله نهاية بشهادة الحواس والعقل ، باعتبار ان هذا الزمان ليس في حقيقته سوى مجموع ايامه ، ولما كان اليوم له بداية وله نهاية ، والزمان ليس سوى مجموع ايامه التي هي اجزاء الزمان المكونة له ، فالزمان بالضرورة له بداية وله نهاية ، يقول ابن حـــزم : ((وايضا فان الزمان كله يوم ثم يوم ، وهكذا مدة وجوده وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة ، فان كل جزء من اجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية ، والزمان ليس هو شيئا غير اجزائه التي هي ايامه ، فالزمان ذو مبدأ ونهاية ولا بد ضرورة))(١) .

اما المكان فيقول بانه ليس بالامكان وجود مكان يبقى خاليا قط دون متمكن فيه ، وهذا ما يثبته الحس واول العقل ، يقول في ذلك ، ردا على دليلهم الذى وجدوا فيه برهانا على وجود الخلاء ، وهو البرهان الذى بنوه على اساس ان الارض والاجسام الترابية من طباعها طلب الوسط والمركز ، والنار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز والوسط ، ولا يفارقان ذلك الا بحركة قسرية ، يقول :

((فليس كل هذا الا لاحد وجهين لا ثالث لهما ، إما عدم الخلاء جملة كما نقول نحن ، واما لأن طبع الخلاء يجتذب هذه الاجسام الى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء ، فنظرنا في قولهم أن طبع الخلاء يجتذب الاجسام الى نفسه فوجدناه بلا دليل فسـقط ، ثم تأملناه اخرى فوجدناه عائدا عليهم لانه اذا اجتذبت الاجسام ولا بد فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى بلا برهان فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة وذلك اننا لم نجد لا بالحس ولا بتوهم العقل بالامكان مكانا يبقى خاليا قط دون متمكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخـــلاء))(٢) .

مما تقدم يتبين لنا بوضوح مدى اعتماد ابن حزم على المنطق في تبين صحة البراهين من شغبها ، ومدى التزامه بارجاع البراهين الى الحواس والعقل للتأكد من صحتها وعدم شغبها .

والآن بعد ان تعرفنا على رأى ابن حزم في الزمان والمكان ، وان لهما بداية ونهاية ، ننتقل الى البحث التالي المتعلق بحدوث العالم وازليته .

---

(١) رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق / رسائل ابن حزم / ص٤٩

(٢) الفصـــــل ، ج ١ / ص٢٧

تمهيــد :

مسألة حدوث العالم من المسائل التي استحوذت على اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم [1]، وقد ثار حولها جدل طويل على مر العصور نظرا لاتصالها بالعقائد الدينيـــة .

وقد اعطـــى ابن حزم هذه المسألة ما تستحقه من الاهتمام ، فاثبت حدوث العالم بأدلة وبراهين منطقية ورياضية ، وقد تجلت في براهينه منهجيته في التفكير حيث اعتمد على شهادة الحواس واول العقل ، كما سنرى بعد قليل .

وتجدر الاشارة الى انه كان يرمي من وراء اثبات حدوث العالم الى غرض سام رفيع ومقدس ، وهو اثبات وجود الله ووحدانيته وازليته ، ومن ثم تنزيهه عن مشابهة شيء من مخلوقاته المكونة لهذا العالم المحدث له .

وقد ووجه ابن حزم باقوال الدهريين بأزلية العالم ، فجمع اعتراضاتهم ، كاملة فكانت خمسة اعتراضات ، فعرضها ثم ابان فسادها وبطلانها ، ليورد بعد ذلك البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن .

وفيما يلي رده على القائلين بأزلية العالم ونقضه لاقوالهم ، ثم براهينـــه على حدوث العالم وان له بداية ونهايــــــة .

---

(١) يقول ارسطو بقدم العالم وأزليته ، وقد جاء هذا القول نتيجة طبيعية لقوله بقدم الهيولي والصورة . أمّا الهيولي فهي أزلية قديمة باعتبارها الأساس لكل تغيير يقول : ((اما بالنسبة للهيولي فانه يلاحظ انه لما كانت الهيولي هي الاساس لكل تغيير ، اذ لا بد من افتراضها بالنسبة لكل تغيير ، فانها من هذه الناحية ازلية ابدية ، ولا يمكن ان يتصور فناؤها .

أمّا الصورة وهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهيولي) الى موجود بالفعل ((فلا بدّ من القول بأنّ هذه الصورة منظورا اليها بالنسبة الى شيء ما من للأشياء هي أزلية أبدية)) انظر : أرسطو / عبد الرحمن بدوى / ص ١٣٠ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ — ط ٣

بالاضافة الى ذلك فهو يقول بقدم الحركة وابديتها بمعنى عدم وجود بداية او نهاية لها . والحركة التي لا بداية لها عند ارسطو هي الحركة الدائرية التي يتحرك بها العالم ككل . وعليه فان ازلية العالم جاءت بالضرورة نتيجة لقوله بأزلية الهيولي والصورة ، وقدم الحركة وابديتها .

انظر قدم الحركة وابديتها عند ارسطو : ارسطو عند العرب / عبد الرحمن بدوى / ج ١ / مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ .

أمّا افلاطون فانه يؤكد القول في الطيماوس ان كل شيء يحدث لا بد له من علة فيقول : ان كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الاسباب اذ يستحيل قطعا ان يحدث حدوث دونما سبب) ثم يتساءل بعد ذلك عن العالم او الفلك برمته هل كان دائما فليس له اى مبدأ حدوث او هل ابتدأ من مبدأ ما ؟ فيجيب بأنّه لا بد ان يكون قد حدث لأنّه منظور وملموس وله جسم وامثال هذه الأمور كلها محسوسة . وهكذا يؤكد افلاطون ان العالم حادث . ولما كان كل حادث لا بد له من محدث فعلة هذا العالم هو صانعه وابوه .

انظر الطيماوس ... / ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة / تحقيق البير ريفو / ٢٠٢-٢٠٧

الواقعين تحت جنس واحد ، كالخضرة والبياض تحت جنس اللون او الفضيلة والرذيلة اللتين يجمعهما الكيفية والخلق ، ولا يكون الضدان الا عرضين تحت جنس واحد .

بالاضافة الى ذلك ، فليس كل خلاف ضدا ، فالله وهو خلاف العرض من كل الوجوه حاشا الحدوث ، ثم يقول لمن يقول بمثل هذا : ((هل تثبت فاعلا وفعلا على وجه من الوجوه او تنفي ان يوجد فاعل وفعل البتة ؟ فان نفي الفاعل والفعل البتة كابر العيان لانكار الماشي والقائم والقاعد والمتحرك والساكن ....
وان اثبت الفعل والفاعل فيما بينا ، قيل له : هل يفعل الجسم الا الحركة والسكون ؟ فلا بد من نعم ، والحركة والسكون خلاف الجسم وليسا ضدا له ، اذ ليسا معه تحت جنس واحد اصلا ، وانما يجمعهما واياه الحدوث فقط ، فلو كان كل خلاف ضدا لكان الجسم فاعلا لضده وهو الحركة والسكون ، ... فصح بالضرورة انه ليس كل خلاف ضدا ، وصح ان الفاعل يفعل خلافه ولا بد من ذلك)) .

الاعتراض الرابع : قولهم ان محدث الاشياء لا يخلو من يكون احدثها لاحراز منفعة او دفع مضرة او طباعا او لا لشيء من ذلك وهذا غير معقول ومحال .

يرد ابن حزم عليهم ، بأن احراز المنفعة او دفع المضرة فانما هي صفات يوصف بها المخلوقون المختارون ، واما الطباع فهو فعل يوصف به المخلوقون غير المختارين ، وهذه كلها صفات منفية عن الله تعالى لانه الخالق لكل ما دونه . اما قولهم ان الفعل لا لشيء من ذلك ، امر غير معقول ، فيرد عليه بأنه اذا كانوا يقصدون بقولهم غير معقول اي لا يعقل حسا او مشاهدة فهذا مقبول وصحيح لأن ازلية الأشياء لا تعقل حسا ومشاهدة . واما اذا كان قصدهم أن ذلك لا يعقل استدلالا فهم بحاجة الى دليل ، وكل دعوى مفتقرة الى دليل فهي ساقطة ، وهكذا سقط هذا الاعتراض .

وانطلاقا من فساد الاعتراض الثالث (السابق) يضيف ابن حزم ، بان الله تعالى لما كان بالبراهين الضرورية يختلف عن جميع خلقه من جميع الوجوه ، فبالضرورة كان فعله خلافا لجميع افعال خلقه ، وبما أن جميع خلقه لا تفعل الا طباعا او لاجتلاب منفعة او دفع مضرة ، فوجب ان يكون فعله تعالى بخلاف ذلك .

الاعتراض الخامس : جاء فيه ، ان الاجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل ان يحدثها فاعلا لتركها ، وان تركها لا يخلو من ان يكون جسما او عرضا ، وهذا يوجب ان الاجسام والاعراض لم تزل موجودة . وقد نقض ابن حزم هذا الاعتراض وابطله حين قال ما مؤداه ، ان الجسم هو الطويل العريض العميق (1) ، وترك الفعل ليس طويلا ولا عريضا ولا عميقا . وعليه فان ترك الفعل من الله تعالى للجسم والعرض ، ليس جسما ، والعرض هو المحمول في الجسم ، وترك فعل الله تعالى للجسم والعرض ليس محمولا ، فليس عرضا ، وهذا يعني ان ترك فعل الله تعالى للجسم والعرض انما

---

(1) يبدو هنا وكأن ابن حزم اخذ عن الكندي تعريف الجرم بانه (جوهر طويل عريض عميق)) انظر رسائل الكندي ، ج ١ / ص ١٢٠

هو عدم ، وليس جسما ولا عرضا ، والعدم ليس معنى ولا هو شيئا .

بالاضافة الى ذلك فان ترك الله تعالى للفعل ليس فعلا البتة بخلاف صفة خلقه ، لأن الترك من المخلوق للفعل فعل ، وذلك لأن ترك المخلوق للفعل لا يكون الا بفعل آخر منه ضرورة كتارك الحركة لا يكون الا بفعل السكون ، وكتارك القيام لا يكون الا باشتغاله بفعل آخر من قعود اوغيره . وهكذا يتبين ان فعل البارى تعالى بخلاف فعل خلقه وان تركه للفعل ليس فعلا اصلا .

بعد ابطال ابن حزم لاعتراضات الدهريين وبيان فسادها ، اورد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن ، يقول ابن حزم : ((فاذ قد بطل جميع ما تعلقوا به ولم يبق لهم شغب اصلا بعون الله وتأييده ، فنحن مبتدئون بتأييده عز وجل في ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن وتحقيق ان له محدثا لم يزل لا الا هو)) (١) .

وفيما يلي عرض لهذه البراهين التي اوردها في الجزء الاول من كتابه الكبير " الفصل في الملل والاهواء والنحل " :—

البرهان الاول : ويمكن تسميته " برهان الكل والجزء " :—

استخلصت هذا البرهان من مفهوم ابن حزم للكل والجزء ، حيث يقول بان الكل ليس هو غير مجموع اجزائه ، وما ينطبق على الاجزاء كلها لا بد ان ينطبق على الكل ما دام هو ليس شيئا غير مجموع تلك الاجزاء . ولما كانت تلك الاجزاء متناهية ولها اول ، وهو ما يشاهد حسا وعيانا ، اذ ان تناهي كل شخص ظاهر بمساحته وزمان وجوده .

ولما كان الزمان متناهيا وقد ثبت ذلك بالبرهان (٢) ، حيث كل زمان يبدأ بفناء الزمان الذى قبله ، فالعالم اذن له اول ما دامت الاجزاء المكونة له من اشخاص وزمان ومكان لها اول ، يقول ابن حزم :

((ان كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، فكل ذلك متناه ذو اول نشاهد ذلك حسا وعيانا ؛ لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره ، وايضا بزمان وجوده ، وتناهي العرض المحمولة بيّن بتناهي الشخص الحامل له ، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي ... اذ كل زمان فنهايته الآن ، وبوجد الزمانين ، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء المستقبل ....

والعالم كله انما هو اشخاصه ومكانه وازمانه ومحمولاتها ...... واشخاصه ومكانه وازمانه ومحمولاتها ذوات اوائل ... فالعالم كله متناه ذو اول ولا بد . فان كانت

(١) الفصل ، جـ ١ / ص ١٢ — ١٣

(٢) انظر المبحث السابق من هذا الفصل .

اجزاؤه كلها متناهية ذات اول بالمشاهدة والحس، وكان هو غير ذى اول ، وقد اثبتنا بالضرورة والعقل والحس انه ليس هو شيئا غير اجزائه ، فهو ذو اول لا ذو اول وهذا محال .... فصح بالضرورة ان للعالم اولا ، اذ كل اجزائه لها اول وليس هو شيئا غير اجزائه)) (١) :

البرهان الثاني : "البرهان الاحصائي"

وقد اطلقت عليه اسم البرهان الاحصائي لانه يقوم على ان كل ما يخضع للعدد والاحصاء فهو ذو بداية ونهاية ، ولما كان كل ما هو موجود في العالم بالفعل خاضع للعدد ومحصور به ، ومحصي "بطبيعته التي ((هي (اى الطبيعة) قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه) (٢) ، ولما كان كل شيء محصور بعدد ومحصي بالطبيعة له نهاية وبداية ، لأن ما لا نهاية له لا يجرى عليه الاحصا ولا الحصر ، فالعالم اذن محصور بالعدد ومحصي بالطبيعة ، فهو اذن ذو بداية ونهاية ، لأن العالم موجود بالفعل وهو ليس شيئا غير مكوناته من الاشياء كما في البرهان الاول ، يقول ابن حزم :

((.... كل موجود بالفعل فقد حصره العدد واحصته الطبيعة ... وحصر العدد واحصاء الطبيعة نهاية صحيحة اذ ما لا نهاية له فلا احصاء له ولا حصر له ، .... والعالم موجود بالفعل وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية، وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة او مدد كثيرة ، اذ ليست تلك المدد الا مدة محصاة الى جنب مدة محصة ، فهي مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من اشياء فهو تلك الاشياء التي ركب منها ، فهي كلها محصاة كما قدمنا في الدليل الاول ، فصح من كل ذلك ان ما لا نهاية له فلا سبيل الى وجوده بالفعل .. .... فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء ابد الابد ، والاشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض ، فالاشياء كلها ذات نهاية)) (٣) .

البرهان الثالث : ويمكن تسميته "برهان الاضافة" ، وقد اعتمد فيه على البديهية الرياضية التي تقول بان ما لا نهاية له لا سبيل الى الزيادة فيه ، لأن معنى الزيادة هو ان تضيف الى ذى النهاية شيئا من جنسه فيزيد ذلك في مساحته اوعدده ، يقول ابن حزم : ((ما لا نهاية له فلا سبيل الى الزيادة فيه اذ معنى الزيادة انما هو ان تضيف الى ذى النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده او في مساحته ، فان كان الزمان لا اول له يكون متناهيا في عدده الآن ، فاذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الازمنة منه فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا ، وفي شهادة الحس ان كل ما وجد من الاعوام على الابد الى زماننا هذا الذى هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو اكثر من من كل ما وجد من اعوام على الابد الى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ...)) (٤) .

---

(١) الفصل ، ج ١ / ص ١٣ (٢) نفس المصدر / ص ١٣

(٣) نفس المصدر / ص ١٣ — ١٤ • يقول ابن حزم ان الدليل الاول والثاني قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة حيث يقول : ((وكل شيء عنده بمقدار))

وكما ان الزمان له نهاية ويخضع للزيادة ، فكذلك الاشخاص ، اذ من الملاحظ حسـ‍ـــا والمقبول عقلا ((ان اشخاص الانس مضافة الى اشخاص الخيل اكثر من اشخاص الانس مفردة عن اشخاص الخيل ، ولو كانت الاشخاص لا نهاية لها لوجب ان ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له وهذا محال ممتنع ....)) (١) .

ولما كان العالم ليس شيئا سوى مجموع مكونا ته من اشخاص وامكنة وازمنة ، وهي متناهية فالعالم بالضرورة متناه ذو ل اول .

وقد رد ابن حزم على من اراد ان يعكس عليه هذا البرهان في بقاء الله عز وجل ووجودنا اياه ، بأن هذا شغب وباطل لأن البارى عز وجل ليس في زمان ولا لمدة لأن الزمان انما هو حركة كل ذى الزمان وانتقاله من مكان الى مكان او مدة بقائه ساكنا في مكان واحد (٢) ، والبارى تعالى ليس متحركا ولا ساكنا (٣) .

لقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحده — كما يقول ابن حزم — في قوله تعالـــــى : (يزيد في الخلق ما يشاء) (٤) .

البرهـــان الرابـــع : وهو يشبه الى حد كبير البرهان الثاني الاحصائي ، ومؤداه أن العالم اذا كان لا اول له ولا نهاية فيستحيل احصاؤه بالعدد والطبيعة ، لأنه لو احصي لكان لنهاية بالضرورة ، واذا كان كذلك فان العدد والطبيعة لم يبلغا الينا ، وهذا مخالف للواقع ، حيث ثبت لدينا يقينا ((وقوع العدد والطبيعة في كل ما خلا من العالم حتى بلغا الينا بلا شك ، فاذن قد احصى العدد والطبيعة كل ما خلا من اوائل العالم الى ان بلغا الينا ، فكذلك الاحصاء منا الى اولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك واذ ذلك كذلك فللعالم اول ضرورة ، وبالله تعالى التوفيق)) (٥) .

البرهـــان الخامـــس : ويمكن تسميته "برهان التوالي" اذ يعتمـــد ابن حزم على توالي الاعداد ، بمعنى ان الثاني لا يمكن ان يأتي الا بعد وجود الاول ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، وعليه فان اجزاء العالم لو لم يكن لها اول لم يكن لها ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، ولو كان الامر هكذا لم يكن عدد ولا معدود .

ولما كانت جميع الاشياء الموجودة في العالم معدودة ، فوجب انها ثالث بعد ثان وثان بعد اول . اضافة الى ذلك فان الآخر والاول من باب المضاف بمعنى ان الآخر آخر للاول والاول اول للآخر ولو لم يكن اول لم يكن آخر ، يقول ابن حزم :

---

(١) الفصل ، ج ١ / ص ١٤

(٢) هنا نلحظ مخالفة ابن حزم للكندى الذى يقول بان الزمان مرتبط بالحركة بمعنى انه لا زمان بلا حركة . انظر تمهيد المبحث عن "الزمان والمكان" .

(٣) و (٤) الفصل ، ج ١ / ص ١٥

(٥) نفس المصـــدر / ص ١٦

واينما فالآخر والاول من باب المضاف ، فالآخر آخر للاول والاول اول للاخر ولو لم يكن اول لم يكن آخر ، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله اذ ما لم يأت بعد فليس شيئا ولا وقع عليه شي شيئ من الاوصاف فله اول ضرورة)) .(١)

هذا الدليل والدليل الذى سبقه يؤكد صحتهما — كما يقول ابن حزم — قوله تعالى : واحصى كل شيء عددا .(٢)

وتجدر الاشارة هنا الى ان فكرة هذين الدليلين (الرابع والخامس) موجودة بوضوح عند المتكلمين منذ ايام المعتزلة في العصر الفلسفي الاول ، حيث استدلوا على تناهي المخلوقات بهذه الآية ، لأن الاحصاء لا يكون الا لما له نهاية .(٣)

بهذه البراهين الضرورية اثبت ابن حزم حدوث العالم وبأن له بداية ونهاية ، مفسدا بذلك اعتراضات الدهريين الذين قالوا بأزليته وبانه لا مدبّر له .

واستكمالا لهذا البحث اورد ردّ ابن حزم على من قال بان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل ، على اساس ان علّة فعل البارى تعالى انما هي وجوده ، وحكمته وقدرته ، وبما ... الى لم يزل جوادا حكيما قادرا ، فالعالم لم يزل اذ علته لم تزل . وقد جاء في ردّ ابن حزم على هذا الاعتراض ما مؤداه :

ان هذه النتيجة التي توصلوا اليها لا تلزم الا من أقر بصحة المقدمة وهي ان للعالم علة ، ثم يقول معرفا) المفعول بانه هو المنتقل من العدم الى الوجود ، اى من ليس الى شيء وهذا هو المحدث . والمحدث هو ما لم يكن ثم كان وليس الذى لم يزل كما يقولون لأن الذى لم يكن ثم كان هو غير الذى لم يزل ، فالعالم هو غير نفسه وهذا محال . بالاضافة الى ذلك فان الذى لم يزل هو الذى لا فاعل له ولا مخرج له من عدم الى وجود ، لأن الموجود منذ الازل لا يحتاج الى من يوجده ولا الى علّة لايجاده . فلو كان العالم لم يزل لكان لا مخرج له ولا فاعل .(٤)

ومن اقوال ابن حزم في نفي هذا الاعتراض والتأكيد على ان الله ليس علة افعال المعلولات ما جاء في رده على الكندى الفيلسوف حين قال :

((ان الله تعالى ليس علة افعال المعلولات ولا علة المعلولات ولا علة العلة بل هو الاحد الاول الصمد مبدع العلل ، وهو الذى ابتدع جميع المعلولات لاجل تلك العلل التي سبقت منه ، فوجب ان يكون الابداع من اجلها كائنا ما متقنا على ما هو عليه من التصديد والاتقان ...... فلولاه لم تكن العلل ولا المعلولات)) ولكن ليس علة لذلك لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة الى معلولها وفي المعلول معنى الضرورة الى علته)) .(٥)

---

(١) و (٢) الفصـــل : جـ١ / ص١٦

(٣) راجع الانتصار للخياط / تحقيق د . البير نصرى نادر / ص٠١ مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة — ١٣٤٤هـ/١٩٢٥

(٤) الفصل ، جـ١ / ص٢٠

(٥) رسالة الرد على الكندى / ضمن كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل

مما تقدم ثبت بالضرورة ان العالم محدث وله بداية ونهاية ، غير ان هذا الايمان بحدوثه يثير تساؤلا بالضرورة عن محدث هذا العالم المحدث ، اذ لا بد للمحدث من محدث ، اذ ان الحدوث والابتداء فعل ، وكل فعل يقتضي فاعلا ضرورة ولا يمكن غير ذلك البتة . (١)

يرى ابن حزم ان محدث العالم هو بالضرورة احد ثلاثة اوجه لا رابع لها وهي :

١- اما ان يكون احدث ذاتـــــه .

٢- او حدث بدون ان يحدثه غيره ، وبغير ان يحدث هو نفسه .

٣- واما ان يكون احدثه غيره .

يحلل ابن حزم كل وجه من هذه الوجوه على انفراد ليثبت لديه بطلان الوجهين الاول والثاني واستحالتهما ، وصحة الوجه الثالث بالضرورة ، وهو ان العالم اخرجه غيره عن العدم الى الوجود . يقول في ذلك :

((... واذا كان (اى العالم) ذا اول ، فلا بد ضرورة من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها وهي : اما ان يكون احدث ذاته واما ان يكون حدث بغير ان يحدثه غيره وبغير ان يحدث هو نفسه ، واما ان يكون احدثه غيره . فان كان هو احدث ذاته فلا يخلو من احد اربعة اوجه لا خامس لها وهي : اما ان يكون احدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة او احدث ذاته وهو موجود وهي معدومة ، او احدثهما وكلاهما موجود او احدثهما وكلاهما معدوم ، وكل هذه الاربعة الاوجه محال ممتنع لا سبيل الى شيء منها لأن الشيء وذاته هي هو وهو هي ، وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب ان يكون الشيء غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس .... واذا كان خرج عن العـــدم الى الوجود بغير ان يخرج هو ذاته او يخرجه غيره فهذا ايضا محال لأنه لا حال اولى بخروجه الى الوجود من حال اخرى ولا حال اصلا هناك ، فاذن لا سبيل الى خروجه ، وخروجه مشاهد متيقن ، فحال الخروج غير حال اللا خروج وحال الخروج هو علة كونـــه ، وهذا لازم في تلك الحال ، أعني ان حال الخروج يلزم في حدوثها مثل ما لزم في حدوث العالم ... ... فان تمادى الكلام وجب بما قدمناه الا نهاية ، والا نهاية في العالم من مبدئه باطل ممتنع محال . فاذن قد بطل ان يخرج العالم بنفسه وبطل ان يخرج دون ان يخرجه غيره ، فقد ثبت الوجه الثالث ضرورة اذ لم يبق غيره البتة ، فلا بد من صحته ، وهو ان العالم اخرجه غيره من العدم الى الوجـــــود)) (٢)

ثم يورد ابن حزم دليلا آخر على ان هذا العالم المحدث ، له محدث احدثه من العدم ، فاستدل عليه من حركـــة الافلاك وما يضبطها من نظام يؤثر فيـــــهما

فالعدم هو الاوجود اثبت ... [illegible]

(١) رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق / رسائل ابن حزم / ص ٤٩

(٢) الفصـــــل ، جـ ١ / ص ١٨

يقول ابن حزم : فان الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون كل جزء من اجزائه في مكان الذى يليه ، والاثر مع المؤثر من باب المضاف ، فان لم يكن اثر لم يكن مؤثر ، وان لم يكن مؤثر لم يكن اثر . فوجب بذلك انه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر اثرها ، ولا سبيل الى ان يكون الفلك او شيء مما فيه هو المؤثر ، لانه يصير هو المؤثر والمؤثر فيه . ومع ان المؤثر فيه والاثر من باب المضاف ايضا ومعنى قولنا ان المؤثر والاثر والمؤثر فيه من باب المضاف انما هو ان الاثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثرا ولا بد . ولم يرد ان البارى تعالى يقع تحت الاضافة ، فلا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم ... فصح بهذا ان العالم كله محدث وان لمحدثا هو غيره)) (١).

هذا الفاعل المحدث والمبتدىء للعالم كما يرى ابن حزم هو نفسه الذى ابتدأ تعليم اللغات والصناعات ، حيث علّم كل ذلك اول من احدث من نوع الانسان ومن ثم علّمها ذلك المعلم سائر نوعه ، وهذا ضروري حسّي اذ لو كانت الصناعات موجودة في الطبيعة لكان ذلك موجودا في كل عصر وكل مكان بدون فرق يذكر (٢).

فالعالم محــــــدث وله محــــــدث ولا بد . ولكن هل هذا المحدث واحد ام اكثر ؟ هذا ما سيجيبنا عليه الفصل الثاني من هذا الباب انشاء الله .

---

(١) الفصـــــل ج ١ / ص ١٨

(٢) رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق / رسائل ابن حزم / الصفحة ٤٩ — ٥١

الفصـــل الثانـــــي

الوجـــود الالهــــي

١ — محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال :—

وصلنا مع ابن حزم في الفصل السابق الى ان العالم محدث ومحدثه غيره ، بالضرورة البرهانيـــة . غير ان ابن حزم لم يقتنع بذلك بل اثبت بالبرهان ان محدث هذا العالم هو واحد غير متكثر وقد استدل على ذلك بالبراهين الضرورية التاليـــة :

البرهان الاول : بما أن كل ما في العالم من اجزاء التي تكوّن في مجموعها ذلك العالم تقبل الانقسام فالعالم اذن كثير وليس واحدا ، وهذا يعني ان الواحد هو غير العالم بالضرورة ، وليس غير العالم بالضرورة كذلك الا مبتدئ العالم وهو الواحد الذى لولاه لما وجد عدد ولا معدود . ولكن بما ان العالم وما فيه خاضع للعدد والاحصاء — كما تقدم — فلا بد اذن من وجود هذا الواحد الذى تلاه العالم المحدث ، الذى كونه مبتدئه بعد أن لم يكن . كذلك فان الثاني وهو العالم ما كان ليوجد لولا وجود الاول لأن وجوده يقتضي وجود الاول ، وبما ان الثاني موجود فعلا فالاول موجود بالضرورة وهو مبتدئ العالم . يقول ابن حزم :

((... لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود ، ففتّشنا العالم كله ، هل نجد فيه واحدا ، فلم نجده اصلا لأنّ كل ما في العالم فانه ينقسم ابدا فهو كثير لا واحد . فاذن لا بد من واحد في العالم ، فالواحد هو غير العالم ، وليس غير العالم الا مبتدئ العالم ، فهو الواحد الذى لا يتكثر ، لا واحد سواه ، فوجدنا العالم مُحدثا تاليا ... لم يكن ثم كونّه مكوّنه الذى ابتداه . ولا بد من أول ، اذ لولا الاول لم يكن الثاني اصلا ، ووجود الثاني يقتضي ضرورة وجود الاول ولا بد ، والثاني موجود فالاول موجود ، ففتشنا العالم كله عن اول لم يزل فلم نجده لانّه كله محدث لم يكن ثم كونّه مبتدئه ، فوجب ضرورة ان الاول غيـــر العالـــم ، وليس غير العالم الا مبتدئ العالم ومحدثـــــه)) . (١)

فالمحدث اذن هو واحد غير متكثر وهو غير العالم ، وبما ان العالم المحدث متناهي له نهاية وله بداية ، فوجب ضرورة ان يكون هذا المحدث مختلف عن العالم وليس له بداية ونهاية ، والا كان من جملة العالم ، فهو اذن أزلي بالضرورة .

---

(١) رسالة التوقيف على شارع النجاة / رسائل ابن حزم / ص ٥١

البرهان الثانـــي ، وقد اعتمد فيه على عدة نقاط اوصلته في النهاية الى ان محدث العالم واحد ازلي وخلاف العالم ، وهذه النقاط هي : ـ

١ـ الكثرة يحصـرها العدد .

٢ـ كل معدود فله نهايـــة .

٣ـ كل ما لهنهاية فهو محـــدث .

٤ـ كل اثنين فهما غيران ، وكل غيران فان احدهما لا بد يكـون مركبا من ذاته بما غاير به الاخـــر .

٥ـ كل مركب فهو مخلوق ومدبّر ويحتاج الى خالق واحد في ذاته لا تركيب فيه ، وهذا يوجب وجود محدث واحد وهـو بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، فصح انه واحـد لم يزل لأن الخلق كثير محـــدث .

يقول ابن حزم : ((.... وجب ان لو كان الخالق اكثر من واحد ان يكون حصرهما العدد ، وكل معدود فذو نهاية ... وكل ذو نهاية محدث ، وايضا فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين ففيهما أو في احدهما معنى صار به غير الآخر ، فعلى هذا كان يكون احدهما ولا بد مركبا من ذاته وما غاير به الآخر ، واذا كان مركبا فهو مخلوق مدبر ، فبطل كل ذلك وعاد الامر الى وجوب انه واحد ، ولا بد انه بخلاف خلقه من جميع الوجوه والخلق كثير محدث ، فصح انه تعالى بخلاف ذلك وانه واحد لم يزل ، اذ لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن ذلك)) (١) .

هذا البرهان لابن حزم يشبه الى حد كبير برهان الفارابي على وجود الله وانه واحد لا شريك له ، الذى استدل عليه على اساس فكرة الوجود والوجوب والامكان ، اى الوجود الواجب والوجود الممكن ، وهذه ((معان عقلية واضحة مركوزة في الذهن يدركها العقل من غير توسط معان اخرى ولا بمساعدتها)) (٢) ، ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على انه يجب ان يكون واحدا لا شريك له ، لأنه لو كان ثم موجودان وكل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، ولا يكون كل منهما واحدا بالذات ، اذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب ان يكون واحدا ، وهذا الموجود الواحد المتعيّن المتحقق هو الله . (٣)

البرهان الثالث : ويمكن تسميته "برهان الجنس والنوع" حيث يرى ابن حزم ان كل ما هو اكثر من واحـــد فهو واقع تحت جنس العدد وكل ما هو واقع تحت جنس العدد فهو نوع من انواع العدد ، ولما كان النوع بالضرورة مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل

---

(١) المحلى ، ابن حزم / جـ١ / ص٤ ، انظر كذلك الفصل ، جـ١ / ص٣٦/ ٣٧

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام دى بور / ص١٩٤ حاشية ، ترجمة وتعليق د ٠ محمد عبد الهادى ابو ريدة ، ط ٤ ـ مطبعة لجنة التأليف [illegible]

خصته ليس في غيره ، فله اذن موضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره من انواع ذلك الجنس ، وله محمول و الصورة التي خصته دون غيره ، فهو ذو موضوع وذو محمول اى انه مركب من جنسه وفصله المركب مع المركب من باب المضاف الذى لا يثبت احدهما الا بثبوت الآخر . واما الواحد فليس عددا لأن كل ذى عدد متناه ، يقول ابن حزم :

((ان ما كان اكثر من واحد ولقع تحت جنس العدد ، وما كان واقعا تحت جنس العدد فهو نوع من انواع العدد ، وما كان نوعا فهو مركب من جنسه العام له ولغيره ، ومن فصل خصته ليس في غيره ، فلموضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره من انواع ذلك الجنس ، ولمحمول وهو الصورة التي خصته دون غيره ... فهو مركب من جنسه وفصله والمركب مع المركب من باب المضاف الذى لا بد لكل واحد منهما من الآخر ، فاما المركب فانما يقتضي وجود المركب من وقت تركبه وحينئذ يسمى مركبا لا قبل ذلك ، واما الواحد فليس عددا ....)) (١) .

وهكذا يثبت ابن حزم بالبراهين الضرورية على ان محدث العالم واحد لم يزل ، ولا يقع تحت العدد لأن كل عدد فهو متناه والمحدث واحد غير متناه ، ولا يشبه مخلوقاته المؤلفة للعالم والمحصورة بالعدد .

فخالق العالم المحدث واحد ولم يزل ولا يزال وهو غير العالم الذى احدثه وكونه بعد ان لم يكن (٢) .

---

(١) الفصل ، ج ١ / ص ٣٦

(٢) انظر : هيرناندز Hernandez , La Filosofia Arabe P. 170

حيث يقول ((ان العالم شيء فاني مخلوق ذو نهاية ولهذا يحتاج الى خالق هو الله يكون كاملا متكاملا .

٢ — التوحيـــــد ونفي التشبيـــــه :

أ — علــــة الخلـــق : —

ينفي ابن حزم ان تكون هناك علة او سبب لخلق الله تعالى للعالم بكل ما فيه من احياء وجمادات ، وذلك لأنه لو كانت هناك علة اوجبت عليه ان يخلق لكانت تلك العلة لم تزل معه ، وهذا ابطال للتوحيـــد ، لأن في ذلك مشاركة لله في الأزلية ، وقد ثبت ان كل شيء سوى الله فهو ذو بداية ونهاية .

بالاضافة الى ذلك فان العلة لما كانت لا تفارق المعلول فان الخلق وهو المعلول ايضا لا يزال وهذا ما ثبت بطلانه . واما اذا كانت هذه العلة محدثة فبالضرورة تكون اما مخلوقة للمتعالى او غير مخلوقة ، فاذا كانت غير مخلوقة ، فذلك يتناقض مع كون كل شيء محدث مخلوق ، وان كانت مخلوقة فلا بد ان تكون مخلوقة لعلة اخرى او لغير علة ، وان كانت مخلوقة لعلة اخرى فلا بد من وجوب ذلك في العلة الثانية وهكـــذا .. ، يقول ابن حزم :

((.... انه لو فعل ما فعل لعلة ، كانت تلك العلة اما لم تزل معه واما مخلوقة محدثة ... فلو كانت معه لوجب من ذلك شيئان ممتنعان ، احدهما ان معه تعالى غيره ، فكان يبطل التوحيد ... والثاني انه كان يجب اذا كانت علة الخلق لم تزل ان يكون الخلق لم يزل لأن العلة لا تفارق المعلول .... وايضا لو كانت هناك علة موجبة عليه تعالى ان يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا او مدبّرا مقهورا لتلك العلة ، وهذا خروج على الإلهيـــــة . ولو كانت العلة محدثة لكانت ولا بد اما مخلوقة له تعالـــى واما غير مخلوقة ، فان كانت غير مخلوقة فقد اوضحنا آنفا وجوب كون كل شيء محدث مخلوق ... وان كانت مخلوقة وجب ولا بد ان تكون مخلوقة لعلة اخرى او لغير علة ، فان وجب ان تكون مخلوقة لعلة اخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا ابدا ، وهذا يوجب محدثين لا نهاية لعددهم ، وهذا باطل ...)).[1]

فالقول بان الله تعالى علة المعلولات او علة افعال المعلولات فيه ابطال للتوحيد كما يرى ابن حزم ، ولذلك فقد ردّ اقوال الكثيرين ممن قالوا بان الله علة العالم ، ومن هؤلاء ، الكندى الفيلسوف ، الذى ردّ عليه برسالة سماها " رسالة في الرد على الكندى الفيلسوف " انتقد فيها آراء الكندى في علة العالم ، حين اعتبر ان الله سبحانه وتعالى هو علة حدوث العالم ، فقال ابن حزم في مستهل ردّه عليه : ((لا نقول : البارى عز وجل كما قال يعقوب ابن اسحق : انه علــــة ، فنقض توحيده وهدم بنائه ، وكذب نفسه في المقدمات التي برهنها في بدء اقاويله ، فزلّت قدمه فهوى ...)).[2]

---

(١) المحلّـــى / ج ١ ٪ ص ٤ ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع — بيروت

(٢) الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل اخرى / ص ١٩٥ .

وبناء على ذلك ، فقد فسّر ابن حزم هذه القضية بقوله ، بأنّ الله هو مبدع العلل ، وهو الذى ابتدع جميع المعلولات ، ولولاه لما كانت العلل ولا المعلولات ، وقد احدث العلل الاولى سبحانه لا لأجله هو لانّه غني عن ذلك ، يقول في ذلك :

((.... والعلل الاولى هي التي تسمى بالحقيقة عللا لانّها وضعت لتكون معلولاتها المتهوّية منها بفضل فاعلها عز وجل ، ولا نقول ان العلل كانت لاجل واضعها المخرج لها من عدم لانّه الغني عن ذلك والمتعالي عنه عز وجل ، ليس كمثله شيء ، فهو لا من اجله وجب ان يكون شيء لانّه هو لا موضوع لشيء يجب فيقال لذلك الشيء انه من اجله كان ، كما يقال ذلك في العلل الموضوعة ، سبحانه وتعالى عن ذلك)) (١) .

بالاضافة الى ذلك فان تلك العلل والمعلولات احدثها الله ، ولولاه لم تكن ، ولكنه ليس علة لذلك ((لأنّ اسم العلة فيه معنى الضرورة الى معلولها ، وفي المعلول معنى الضرورة الى علته ، لأنّ العلة موضوعة للمعلول والمعلول محمول على العلة ، فهما متضافان مضطران متصلان غير مفترقين ولا غنيين لحاجة كل واحد منهما الى صاحبه ، وليست هذه صفة الخالق الاول الذى كان قبل ان يبدع شيئا ، غنياً عن كل شيء ..)) (٢) .

فالله تعالى اوجد العلل والمعلولات دون ان يكون هو علة لها ، فهو المبدع الموجـــد للشيء من العدم ، ولم يوجد سبحانه العلل لحاجته اليها لانّه الغني عن ذلك .   ومما لا شك فيه ان خلق الله للعالم لم يكن عبثا ، بل انه خلقه لحكمة وبارداة وقدره ورغبة منه ، فاخرج العالم من العدم الى الوجود لا لأجله هو ، بل لمصلحة المفتقر الى الله ورضاه ورحمته ، الا وهو الخلق .   ولذلك فقد شرع لهم العقائد التي عن طريقها يمكنهم معرفته والتقرب منه ، ليفوزوا برضاه ورحمته .

يقول ابن حزم في رسالته " مراتب العلوم " :

((وافضل ما استعمله المرء في دنياه بعد اداء ما يلزمه الله تعالى في نفسه من تعلم اعتقاده من قول وعمل ان يعلم الناس دينهم الذى له خلقوا ، فيقودهم الى رضا الله عز وجل ، ويخرجهم بلطف خالقه من الظلمة العميّـــة الى النور الخالص ومن المضيق المهلك الى السعة الرحبة .... واقامة الناس على ما خلقوا له من اقامة الدين الذى افترضه الله تعالى عليهم .....)) (٣) .

فخلقه للخلق لم يكن عبثاً وانما لأجل ان يعبدوه ويتفهموا دينه الذى امرهم باتباعه والانصياع لتعاليمه والانتهاء بنواهيه ليفوزوا برضاه ومحبته .

وهذا لا يعني ان العبادة هي علة الخلق ، انما العبادة هي الغاية التي من اجلها خلق الله الخلق ، وهي محدثة ، ابتدعها الله كغيرها من المحدثات ، لمصلحة الخلق ورحمـــــة بهم لا لمصلحته هو تعالى عن ذلك كثيرا .

---

(١) الرد على ابن النغريلة اليهودى / ص١٩٦

(٢) نفس المصدر / ص١٩٦

(٣) رسائل ابن حزم / ص٨٣ — ٨٤

فالعبادة ، وهي الغاية التي خلق من اجلها الخلق ، محدثةابتدعها الله بارادته وقدرته لتكون علة للمعلولات ، وهذا في حد ذاته تصديق لقول ابن حزم الآنف الذكر بانه لولا الله لم تكن العلة ولا المعلولات ، فهو مبتدع العلل ومبتدع جميع المعلولات .

فالله سبحانه وتعالى ابتدع العلة الاولى وهي العبادة التي من اجلها خلق الخلق واوجد المحدثات الاخرى في العالم ، يقول سبحانه في محكم تنزيله : ((الم ترأن الله يسبح له من في السموات والأرض)) [1] ، ويقول كذلك : ((وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)) [2] ، وقد فسر ابن عباس كلمة ليعبدون (اى ليعرفون) ، جاء في الحديث القدسي ((كنت كنزا مخفيا ، فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ليعرفوني)) [3] .

ومعرفة الله لا تكون الا بعبادته ، وتسبيح الله هو في حد ذاته عبادة ، وهكذا نجد ان العبادة هي سبب خروجنا الى الوجود من العدم ، وهذا السبب ابتدعه الله بارادته ومحبة منه ليعرف ، وليس في هذا اى قهر او مشاركة لله في ارادته او ازليته ، ما دام هو المبدع لهذه الاسباب ومعلولاتها ، وفي ذلك دليل على ان الله تعالى لم يخلق العالم عبثا ، بل احدثه لغاية سامية ، وهي العبادة بارادته وعلمه دون مشاركة لأزليته ، يقول ابن حزم في معنى خروج الناس الى هذا العالم :

((ووجدنا قوما طلبوا علوم العرب فازدروا على سائر العلوم كالنحو واللغة .... فكان هؤلاء بمنزلة من ليس في يده من الطعام الا الملح وليس معه من السلاح الا المصقلة التي يجلي بها السلاح ، وكان غائبا عن علم الشريعة التي لا معنى لخروجنا الى هذا العالم غيرها ، ولا خلاص لنا ولا سلامة عند خروجنا من الدنيا الا بها ..)) [4] .

ب — نفي التجسيم (او الجسمية) عن الله تعالى :

كما نفى ابن حزم ان يكون الله تعالى علة لخلق العالم ، فهو ينفي كذلك ان يكون جسما ، وقد ردّ على القائلين بان الله جسم ، وابطل حججهم التي استندوا اليها حين قالوا : ((انه لا يقوم في المعقول الا جسم او عرض ، فلما بطل ان يكون تعالى عرض ، ثبت انه جسم ، وقالوا ان الفعل لا يصح الا من جسم والبارى تعالى فاعل ، فوجب انه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والايدى والعين والوجه والجنب وبقوله تعالى : وجاء ربك ...)) [5] .

وقد استهل ابن حزم ردّه عليهم بافساد هذين الاستدلالين فقال :

((.... واما قولهم انه لا يقوم في المعقول الا جسم او عرض ، فانها قسمة

---

(١) النور ، ٢٤/ ٤١ (٢) الذاريات ٥١/ ٥٦

(٣) حديث قدسي .

(٤) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨٧

ناقصة ، وانما الصواب انه لا يوجد في العالم الا جسم اوعرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له • فبالضرورة نعلم انه لو كان محدثهما جسما اوعرضا لكان يقتضي فاعلا فعله ولا بد ، فوجب بالضرورة ان فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا ، وهذا برهان يضطر اليه كل ذى حس بضرورة العقل ولا بد)) (١) •

ثم يقول لهم ((فلو كان البارئ تعالى عن الحادهم جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا ابطال للتوحيد وايجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواه وايجاب اشياء معه غير مخلوقة وهذا كفر ••••)) (٢)

بالاضافة الى ذلك فان الجسم مؤلف طويل وعريض وعميق وهذا يقتضي مؤلفا جامعا مخترعا لأن المؤلف كله كيفما وجد يقتضي مؤلفا ضرورة • واما ان قالوا ان الجسم غير مؤلف فهذا ما لا يعقل ولا يتشكل في النفس البتة • (٣)

علاوة على ذلك ، فقد استعان ابن حزم باللغة في التفريق بين الجسم والشيء ليثبت ان الجسم غير الشيء ، وان الذى يجب ان يقال هو : لا فرق بين قولنا شيء وقولنا موجود وحق وحقيقة ومثبت ، فهذه كلها اسماء مترادفة ، اما لو كان الشيء والجسم بمعنى واحد لكان العرض جسما لانه شيء وهذا باطل • (٤)

واما احتجاجهم على عدم جواز القول بان الله جسم لا كالأجسام قياسا على قولنا بأن الله عز وجل حي لا كالأحياء وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين وشيء لا كالأشياء فيرد عليه بقوله :

((لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميناه بشيء من ذلك ، لكن الوقوف عند النص فرض ولم يأت نص بتسميته تعالى جسما ولا قام البرهان بتسميته ، بل البرهان مانع من تسميته بذلك تعالى ، ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسما لوجب علينا القول بذلك ، وكنا حينئذ نقول أنه لا كالاجسام كما قلنا في عليم وقدير وحي ••••)) (٥) •

وهكذا يبطل ابن حزم كل ما من شأنه أبطال التوحيد بالله وايجاب اشياء معه مشاركة له في الأزلية •

---

(١) الفصل ، ج ٢ / ص ١١٠

(٢) نفس المصدر / ص ١١٠

(٣) نفس المصدر / ص ١١١

(٤) نفس المصدر / ص ١١١

٣- خلـــق الله للعالـــــم :-

يرى ابن حزم ان خلق الله عز وجل للعالم في وكـــل وقت وزيادته في كل دقيقة ، وقد دافع عن هذا الرأي واثبته بالبرهان الضروري مبطلا بذلك حجج منكريه من بعض اهل الكلام . وقد ابتدأ برهانه باثبات ان خلق الشيء هو الشيء نفسه ، فقال : ((وايضا فان الجميع متفقون على ان الله عز وجل خلق ما خلق بلا معاناة ، فاذ لا شك في ذلك فقد صح يقينا انه لا واسطة بين الله تعالى وبين ما خلق ولا ثالث في الوجود غير الخالق والمخلوق . وخلق الله تعالى ما خلق حق موجود ، وهو بلا شك مخلوق ، وهـــو بلا شك ليس هو الخالق فهو المخلوق نفسه بيقين لا شك فيه ، اذ لا ثالث هاهنا اصلا وبالله تعالى التوفيق)) (١) .

بناء على تأكيده على هذه الحقيقة الثابتة وهي ان خلق الشيء هو الشيء نفسه لا غيره ، وبما ان الخلق هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، اي ان الخلق هو الايجاد ، فان خلق الله تعالى قائم في كل موجود ما دام ذلك الموجود موجودا ، وان الله تعالى اوجده ولم يكن موجودا . يقول ابن حزم في معرض رده على منكري قول النظام ((ان الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون ان يعدمه اويفنيه)) (٢) :

((وقول النظام هاهنا صحيح لاننا اذا اثبتنا ان خلق الشيء هو الشيء نفسه فخلق الله تعالى قائم في كل موجود ابدا ما دام ذلك الموجود وجودا ، وايضا نسألهم ما معنى قولكم : خلق الله تعالى امر كذا ؟ فجوابهم ان معنى خلقه انه تعالى اخرجه من العدم الى الوجود ، فنقول لهم اليس معنى هذا القول منكم انه اوجده ولم يكن موجودا ، فمن قولهم نعـــم ، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : فالخلق هو الايجاد عندكم بلا شك ، فاخبرونا اليس الله موجدا لكل موجود ابدا مدة وجوده ، فان انكروا ذلك احالوا واوجبوا ان الاشياء موجودة وليس الله تعالى موجدا لنا الآن ، وهذا تناقض ، وان قالوا نعم ، فان الله تعالى موجد لكل موجود ابدا ما دام موجودا ... لأن الايجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد في كل وقت ابدا ، وان لم يفنه قبل ذلك ، والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت وان لم يفنه قبل ذلك ..)) (٣) .

---

(١) الفصـــل / جـ ٥ / ص ١١٢

(٢) نفس المصدر / ص ١٢٧ // انظر ايضا : المعتزلة / زهدي جار الله / ص ١٢٧ حيث يقول النظام : ان خلق آدم لم يتقدم على خلق ابنائه ، وكذلك سائر الموجودات فقد خلقها الله دفعة واحدة ، ولكن الله اكمن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكامنها لا من خلقها .

(٣) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٢٧

ثم يدلي ابن حزم ببرهان آخر استشهد فيه بآيات من القرآن الكريم تدل كلها على خلق الله للعالم في كل وقت ، فيقول :

((وبرهان آخر وهو قول الله تعالى : (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ..) وصح البرهان بان الله تعالى خلق التراب والماء الذى يتغذى آدم وبنوه بما استحال عنهما ، وصارت فيه دماء واحاله الله تعالى منيا ، فثبت بهذا يقينا ان جميع اجساد الحيوان والنوامي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى ، فقام منها الحيوان والنوامي ، وقال عز وجل (ثم انشأناه خلقا آخر ، وقال تعالى : (وخلقا من بعد خلق) ، فصح ان في كل حين يحيل الله تعالى احوال مخلوقاته فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون ان يفنيه ، وبالله تعالى التوفيق)) .(١)

مما تقدم يتبين لنا ان الله تعالى يخلق العالم في كل وقت وكل حين دون ان يفنيه ويعدمه ، وان عمليه الخلق هي عملية مستمرة ابدا بدون توقف .(٢)

اما القائلون بان الله تعالى خلق العالم جملة واحدة كما هو بجميع احواله بلا زمن فيرد عليهم ابن حزم مبطلا اقوالهم ومبينا فسادها بقوله :

((.... لو كان اخراج الله تعالى لكل ما في العالم من العلوم× والعلماء بها والصناعات والصانعين لها دفعة واحدة لكان ذلك بضرورة العقل واوله لا يخلو من احد وجهين لا ثالث لهما : اما ان يكون ذلك بوحي اعلام وتوقيف منه تعالى ، واما بطبع مركب فيهم يقتضي لهم ما علموا من ذلك وما صنعوا ، فان كان بوحي اعلام فقد صحت النبوة لجميعهم ، اذ ليست النبوة معنى غير هذا ، وهذه دعوى من قال بهذا القول بلا دليل ، وما لا دليل عليه فهو باطل لا يجوز القول به .....

وان كان كل ذلك عن طبيعة تقتضي لهم كونهم عالمين بالعلوم متكلمين باللغة متمرنين في الصناعات بلا تعليم ولا توقيف ، فهذا محال ضرورة ، وممتنع في العقل وفي الطبيعة .... اذ الطبيعة واحدة لا تختلف ، وبالضرورة ندرى انه لا يوجد احد ابدا في شيء من الازمان ولا في مكان أصلا يأتي بعام من العلوم لم يعلمه اياه احد ، وبرهان ذلك .. ... ان البلاد التي ليست فيها العلوم واكثر الصناعات كارض الصقالبة والسودان والبوادى التي في خلال المدن ليس يوجد فيها ابدا احد يدرى شيئا من العلوم ولا من الصناعات حتى يعلمه ذلك معلم ......)) (٣)

---

(١) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٢٧ ــ ١٢٨ / الآيات القرآنية بالترتيب : ٧ / ١٠ ، ٢٣ / ١٤ ، ٣٩ / ٦ .

(٢) انظر Hernandez , La Filosofia Arabe , P. 178 .

× في النص " المعلوم " .

(٣) الفصل ، جـ ١ / ص ٥٥

مما تقدم ، يمكن القول ان زمانية الخلق عن ابن حزم تؤيدها الدلالة التاريخية للخلق تدلان على ان العالم لم يخلق جملة واحدة ، اذ من المسلم به ان العالم وما فيه من مخلوقات هو اليوم غيره بالأمس ، كما ان التطور الحضاري والتقدم العلمي الذي يشهده العالم في الوقت الحاضر كان مجهولا قبل خمسين عاما مثلا ، فلو ان العالم خلق جملة واحدة لبقي كما هو دون زيادة او نقصان .

فلكل موجود زمان معين ، وحالات خاصة لا يمكن ان يشاركه فيها احد [1].

بالاضافة الى ذلك فان القول بخلق الله للعالم جملة واحدة يتعارض مع قوله تعالى : ((ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة)) [2] ، وفي هذه الآية تصريح لا لبس فيه بان خلق الله للخلق في كل وقت وليس جملة واحدة ، وهذا هو الواقع المعاش منذ بدء الخليقة حتى اليوم والى قيام الساعة .

---

(١) معالم الفلسفة الاسلامية / محمد جواد مغنية / ص٤٣ ، ط ٢ ـ دار القلم بيروت ـ ١٩٧٣

(٢) الانعام / ٩٤

٤ — الصفات الالهية :—

وردت في القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى ، كالقدم والعليم والقاهر والقادر ، والقوى والعادل وغيرها ، وكل اسم من اسماء الله الحسنى (١) ، يدل على احدى هذه الصفات . وبالرغم من اتفاق المتكلمين والفرق الاسلامية واجماعهم على ثبوت صفات الكمال لله سبحانه وتعالى ، فانهم اختلفوا فيما اذا كانت هذه الصفات هي عين ذاته او غيرها زائدة عليها . (٢)

وجدير بالذكر ، ان السلف لم يقولوا في الصفات شيئا ، بل يبدو انهم كانوا يعتقدون ان اسماء الله ازلية وان صفاته تعالى ازلية ، فقد كان الامام ابن حنبل يقول : انها غير مخلوقة . (٣)

غير ان ابن حزم يخطيء من يطلق على الله لفظ الصفات ، لانه تعالى لم ينص في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ، ولا جاء شيء منه في كلام النبي صلعم ولا جاء في كلام احد من الصحابة واخبار التابعين ، وعليه فقد وصف من اطلق لفظ الصفات من متأخرى الائمة من الفقهاء ممن لم يحققوا النظر فيها بقوله : ((فهي وهلة من فاضل وزلة عالم)) (٤).

فاطلاق لفظ الصفات عند ابن حزم بدعة وضلالة ولا يجوز الأخذ بها ، لأن الحق في الدين ما جاء عن الله ورسوله او اجماع الامة كلها عليه .

علاوة على ذلك فان ابن حزم يقاوم الفكرة القائلة بأن اسماء الله تعالى كالقوى والعليم والسميع والبصير هي اسماء مشتقة من صفات ذاته . فالكلام في الصفات عنده بدعة منكرة اخترعها المعتزلة والرافضة وأتبعهم قوم سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، وقد اعتمد في قوله هذا على بعض من آيات الكتاب الكريم كقوله تعالى : ((سبحان ربك رب العزة عما يصفون)) وكقوله تعالى : (ان هي الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وماتهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) . فعليه فقد انكر اطلاق لفظ الصفات جملة . (٥)

---

(١) قال تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه) الاعراف / ١٧٩ . وفي الحديث الشريف عن ابي هريرة عن النبي انه قال : (ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة) صحيح البخاري جـ٨/ ص١٥٩

(٢) ينحصر الخلاف في الصفات الذاتية التي تبرتها عين ثبوت الذات مثل الحياة والقدرة والعلم ، واما صفات الافعال فيرون انها زائدة على الذات وتنفك عن الذات، وهي حادثة كصفة الخالق ، اذ ان اتصاف الله بانه خالق انما يكون بعد وجود المخلوق . فهذه الصفات محل وفاق بينهم على انها غير الذات وزائدة عليها ، وهي خارجة عن محل النزاع شانها مثل الصفات المجازية "مريد ، كاره ، وغضبان مبغض وهذه الصفات المجازية منها ما يرجع الى الصفات الذاتية الثبوتية ومنها ما يرجع الى صفات الافعال . انظر : معالم الفلسفة الاسلامية / ص١١٥ — ١١٦

(٣) المعتزلة ، زهدى جار الله / ص٦٢ .

(٤) انظر الفصل / جـ٢ / ص١١٣ —

(٥) انظر الفصل جـ٢ / ص ١١٣ — ١١٦

وانطلاقا من مفهوم ابن حزم للصفات ، واستنكاره كون الاسماء الالهية مشتقة من صفات ذاته تعالى ، فانه يرد على القائلين بجواز اطلاق الصفات استنادا الى الحديث الذى روى في الرجل الذى كان يقرأ " قل هو الله احد " في كل ركعة مع اخرى ، فلما سئل عن ذلك بامر من رسول الله صلعم ، اجاب بان هذه صفة الرحمن وانا احبها ، فاخبره الرسول عليه السلام ، بان الله يحبه . بمعنى انهم (اى الذين يقولون بجواز اطلاق الصفات) اعتبروا قول الرسول لذلك الرجل بان الله يحبه ، بعد ان اجاب بقوله عن سورة الصمد بانها صفة الرحمن ، اعتبروا ذلك ايجابا من الرسول وموافقة على ان لله صفات . وقد رد ابن حزم على هذا الادعاء ، الذى استندوا فيه الى ذلك الحديث فقال :

((... فلو صح (اى الحديث) لما كان مخالفا لقولنا لاننا انما انكرنا قول من قال ان اسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته ، فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام انها صفات ، وعلى من اطلق ارادة وسمعا وبصرا وحياة ، واطلق انها صفات ، فهذا الذى انكرناه غاية الانكار ، وليس في الحديث المذكور ولا في غيره شيء من هذا اصلا ، وانما فيه ان قل هو الله احد خاصة صفة الرحمن ، ولم ننكر هذا نحن ، بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم ... وفي هذا الخبر تخصيص لقوله قل هو الله احد وحدها بذلك ، وقل هو الله احد خبر عن الله تعالى بما هو الحق . فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى انها خبر عنه تعالى حق ...)) .(١)

فابن حزم اذن يقول بهذه الصفة باعتبار انها خبر عن الله تعالى ، الا انه يرفض اطلاق الصفة بالمعنى الذى يقولون به ، والتي هي اللغة واقعة على عرض في جوهر (٢).

هنا يبرز سؤال : ما دام السلف لم يقولوا في الصفات شيئا فكيف نشأت هذه المسألة اذن ، ولماذا كثر فيها الخلاف والجدال ؟

يعتبر الجعد بن درهم اول من تكلم في الصفات في الاسلام ، وقد نفاها وقال بخلق القرآن ، وعنه اخذ الجهم بن صفوان مقالته في نفي الصفات ، والجهم هذا هو اول من قال بنفي الصفات في الاسلام في بلاد المشرق (٣).

ولما ظهر المعتزلة اخذوا عن الجهمية قولها في نفي الصفات ، فكان واصل بن عطاء ينفيها اصلا لانها تؤدى الى الشرك ، ولذلك كان يقول : (ومن اثبت معنى صفة قديمة فقد اثبت المين) (٤) .

---

١) انظر الفصل ، ج٢ / ص١١٣ — ١١٤ . انظر نص الحديث في صحيح البخارى ج٩ / ص ١٤١ — دار احياء التراث العربي — لبنان

٢) الفصل ، ج ٢ / ص١١٤

٣) المعتزلة / ص٦٣

٤) الملل والنحل للشهرستاني / بذيل الفصل لابن حزم / ج ١ / ص٦٩

ويرى الشهرستاني ان القول بنفي الصفات كما بداه واصل كان غير ناضج ، اذ شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين ، لذلك فان من خلفه من المعتزلة اخذوا بتاثير الفلسفة اليونانية [١] ، يفسرون قول واصل ويؤيدونه بالبراهين العقلية ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان ، فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاتـــه ، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم الذى هو اخص الوصف لشاركته في الالوهيـــة *. [٢]

وبناء على ذلك فقد كان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته ، وهكذا في سائر الصفات ، ما عدا العلاف فانه كون لنفســه رأيا خاصا نهج فيه مناهج الفلاسفة ، فقال : ((ان البارى تعالى عالم بعلم وعلمــه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته) [٣] ، والفرق بين القولين ان الذين قالوا ان الله عالم بذاته لا بعلم زائد ، قد نفوا الصفة عن الله تعالى ، اما القول بانه تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته فهو اثبات ذات هو بعينه صفة او اثبات صفة هي بعينها ذات [٤] ، بمعنى ان علم الله هــو الله وقدرته هي هو .

وقد انكر الشهرستاني على ابي الهذيل قوله هذا في الصفات فقال :

((واذ اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقانيم النصارى او احوال ابي هاشم)) [٥] .

اما الاشاعرة فيقولون بان صفاته قديمة زائدة على ذاته ، وعليه فهو عالم بعلم وقادر بقدرة ، سميع بسمع بصير ببصر ، وقد احتجوا لرأيهم هذا فقالوا :

لا يعقل السميع الا بسمع ولا يعقل البصير الا ببصر ولا يجوز ان يسمى بصيرا الا من له بصر ولا يسمى سميعا الا من لمسمع . وقد رد ابن حزم على هذا الادعاء ونقض حجتهم وابان فسادها . ومما جاء في رده عليهم قوله لهم بان القول بانه لا يعقل السميع الا بسمع ولا يعقل البصير الا ببصر يستلزم من قائليه اثبات ان الله تعالى ذو حدقــة وناظر وطباق في العين وذو اشفار واهداب ، لان المشاهد في العالم ان العين التي ترى لا يمكن ان تكون الا هكذا ، والا فهي عين ذات عاهــة ، كما لا يمكن البتة ان يكون سميع الا باذان ذات صماخ ، واذا لم يثبتوا هذا فقد ابطلوا استدلالهـــم ، وان اجازوا ان يكون البارى تعالى سميعا بصيرا بغير جارحـــة

---

(١) نفى الفلاسفة اليونان ان تكون صفات البارى تعالى زائدة على الذات ، وقالوا بان الله تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته ، ومن هؤلاء الفلاسفة افلوطين ، الذى تاثر به المسلمون اكثر من تاثرهم بغيره من الفلاسفة اليونان .
انظـــر / المعـــتزلة / ص ٦٣

* في النص الاهليـــة .

وهذا خلاف ما عهدوا في العالم المعقول والمحسود ، وهو ما استشهدوا به فعليهم ان لا ينكروا قول القائل انه سميع لا بسمع ، بصير لا ببصر ، وهذا خلاف ما عهدوا في العالم كذلك . بالاضافة الى ذلك فانه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، لانه ليس في العالم شيء يشبهه فيقاس عليه ، قال الله تعالى ((ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)) ، فالله تعالى سميع بصير لا كشيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم ، وكل سميع وبصير في العالم فهو ذو سمع وبصر ، فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن .[1]

وقد قال في جملة رده عليهم - اي من قال ان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه وانه لم يزل معه - : ((اذا قلتم انه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غيره وخلافه ولم يزل معه ، فماذا انكرتم على النصارى في قولها : ان الله ثالث ثلاثة ...))[2] ، وقال كذلك متعجبا : ((وما كنا نصدق من ان من ينتمي الى الاسلام يأتي بهذا لولا انا شاهدناهم ونا ظرناهم ورأينا ذلك صراحا في كتبهم ككتاب السمناني قاضي الموصل في عصرنا هذا ، وهو من اكابرهم ، وفي كتاب المجالس للاشعري وفي كتب لهم اخرى)) .[3]

هذا هو مفهوم ابن حزم للصفات ورايه فيها ، حيث اعتبرها بدعة اخترعها المعتزلة ، ولم يقل بها السلف الصالح . وانطلاقا من هذا المفهوم ننتقل الى المبحث التالي بعنوان " العلم الالهي " وسيتضح فيه موقف ابن حزم من الصفات بشكل اكثر جلاء من خلال رده على الاقوال المختلفة في علم الله تعالى وازليته وحدوثه .

---

(١) انظر الفصل ، جـ ٢ / ص ١٢٨ - ١٢٩

(٢) نفس المصدر / ص ١٢٤ . هذا الرد من ابن حزم نجد له شبيها عند فخر الدين الرازي حين قال معلقا على اقوال هؤلاء : ((ان النصارى اثبتوا ثلاثة قدماء ، واصحابنا اثبتوا تسعة)) انظر معالم الفلسفة الاسلامية / ص ١١٧

(٣) الفصل ، جـ ٢ / ص ١٢٤

٥ـ العلم الالهي :

أ ـ ماهيته :

اختلف الناس في علم الله تعالى ، فمن قائل انه مجاز لا حقيقة ، وان معناه انه تعالى لا يجهل ، وهؤلاء هم جمهور المعتزلة ، وقال سائر الناس انه حقيقة لا مجازا . بالاضافة الى ذلك فقد اختلفوا فيما اذا كان علم الله هو ذاته اوغيره وهل هو مخلوق ام ازلي . (١)

فقال جهم ابن صفوان واصحابه ان علم الله تعالى هو غير الله وهو محدث مخلوق ، وقال بعض من اهل السنة ان علم الله هو غير مخلوق ولم يزل وليس هو الله ولا هو غير الله . (٢) اما الاشعري واصحابه فمن اقواله ان علم الله تعالى هو غير الله وخلاف الله ، وانه مع ذلك غير مخلوق لم يزل كما تقدم في المبحث السابق .

رأي ابن حزم :

اما ابن حزم فبالرغم من اقراره وتيقنه من ان لله علما وليس هو غيره ، وان ذاته تعالى ليس غيره ، الا انه لا يجيز ان نقول ان الله تعالى ذات ولا انه علم ولا انه قدرة ، وذلك لانه لا يجوز ان يسمى الله تعالى ولا ان يخبر عنه الا بما سمى به نفسه او اخبر به عن نفسه في كتابه او على لسان رسوله صلعم ، او صح به اجماع اهل الاسلام المتيقن . (٣) وبناء على على ذلك ، فقد نقد قول العلاف بأن علم الله هو الله ، فقال : ((واما قول ابي الهذيل العلاف ان علم الله هو الله فانه تسمية منه للباري تعالى باستدلال ولا يجوز ان يخبر عن الله تعالى ولا ان يسمى باستدلال البتة ، لانه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الاسماء التي يسمى بها شيء من خلقه ولا ان يوصف بصفة بها شيء من خلقه ولا ان يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه .....)) (٤)

وقد رد على من قال : اذا كان علم الله ليس هو غير الله وكذلك قدرته وقوته فانتم اذن تعبدون العلم والقدرة والقوة ، فقال : ((اننا انما نعبد الله تعالى بالعمل الذى امرنا به لا بما سواه ولا ندعوه الا كما امرنا تعالى ، قال عز وجل : (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه) ..... فنحن لا نعبد الا الله كما امرنا ولا نقول اننا نعبد العلم لان الله تعالى لم يطلق لنا ان نطلق هذا اللفظ ولا ان نعتقده ....)) (٥)

وبناء على هذا المفهوم فقد رد قول جهم بن صفوان الذى جاء فيه ان علم الله تعالى هو غير الله وهو محدث بحجة ان علم الله لو . . . كان هو الله لكان الله علما وهذا الحاد وان كان غير الله ولم يزل فهذا تشريك لله تعالى وايجاب

(١) الفصل ، جـ ٢ /ص ١١٨

(٢) نفس المصدر ، ص ١١٨

(٣) [illegible]

الأزليــــة لغيره[1]، وقد جاء في رده :ـ

((من قال بحدوث العلم فانه قول عظيم جدا لأنه نص بان الله تعالى لم يعلم شيئا حتى احدث لنفسه علما ، واذا ثبت ان الله تعالى يعلم الآن الاشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقينا فلو كان يوما من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون ، فقد ثبت له الجهل به ، ولا بد من هذا ضرورة ، واثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف لأنه وصفه تعالى بالنقص ووصفه يقتضي انه الحدوث ولا بد ، وهذا باطل ...))[2].

ويقول في افساد حجتهم القائلة بان علم الله اذا كان هو الله فهذا الحاد :

((واما قولهم لو كان هو الله لكان الله علما فهذا لا يلزم على ما نبين ... وجملة ذلك اننا لا نسمي الله عز وجل الا بما سمى به نفسه ولم يسم نفسه علما ولا قدرة فلا يحل لاحد ان يسميه بذلك ....))[3].

وانطلاقا من ذلك نقد رد على سؤالهم : هل يفهم من قول القائل ، الله ، كالذى يفهم من قوله عالم نقط ، فقال : ((.... نجوابنا وبالله نتأيد اننا لا نفهم من قوننا قدير وعالم اذا اردنا بذلك الله تعالى الا ما نفهم من قولنا "الله" لأن كل ذلك اسماء اعلام لا مشتقة من صفة ، ولكن اذا قلنا هو الله تعالى بكل شيء عليم ، ويعلم الغيب فانما يفهم من كل ذلك ان هاهنا له تعالى معلومات وانه لا يخفي عليه شيء ولا يفهم منه البتة ان له علما هو غيره البتة))[4].

اما حجتهم بان علم الله تعالى اذا كان غير الله ولم يزل — وهذا قول الاشعرى — فهذا تشريك بالله تعالى وايجاب الازلية لغيره فيوافقهم عليها ويرى فيها اعتراضا لا يرد[5]. واما قولهم باننا نقول انه تعالى عالم بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فيرد عليه بقوله: ((... فقد كذب من قال ذلك وافك بل كل ذلك سواء وهو تعالى قادر على نفسه كما هو عالم بها ولا فرق بين ذلك .... ويلزمهم ضرورة اذا قالوا انه تعالى غير قادر على نفسه انه عاجز عن نفسه واطلاق هذا كفر صريح ...))[6]

---

(١) الفصل ، جـ ٢ / ص ١١٩

(٢) (٣) الفصل ، جـ ٢ / ص ١١٩

(٤) نفس المصدر / ص ١١٩ — ١٢٠

(٥) نفس المصدر / ص ١١٩

(٦) نفس المصدر / ص ١٢٠

وهكذا ابطل الاشعرى الذى قال ان علم الله لم يزل ، كما ابطل قول من قال ان علم الله تعالى هو غير الله ثم جعله مخلوقا كما قال جهم بن صفوان . وصح عنده ان علم الله تعالى هو الله وليس غيره الا انه لا يجوز تسميته بهذا الاسم ، لانه سبحانه لم يسم نفسه بذلك ، وعليه فلا يحل لأحد ان يسمي الله او يخبر عنه الا بما سمّى بنفسه او اخبر به عن نفسه . وقياسا على هذا فان الصفات الالهية ليست شيئا غير الله الا انه لا يحل لنا ان نسميه تعالى بها ما دام سبحانه لم يسم نفسه بأى منها .

وبالجملة فقد تضاربت الآراء حول موضوع العلم الالهي بين المفكرين والفلاسفة قبل ابن حزم وبعده (٢) .

---

(١) يرى الفارابي ان هناك نوعين من العلم الالهي احدهما هو عين الذات والآخر مترتب على النوع الاول ، والعلمان هما ما يطلق عليهما اسم العلم الاول والعلم الثاني

اما ابن سينا فيقول بان الله يدرك ذاته بذاته في حين ان علمه للاشياء الاخرى ليس مساويا لذاته ، بل هو صفة زائدة على الذات الالهية .

اما ابن رشد فانه ينقد هذين القولين لأنّ الاخذ بهما يعني تجاهلنا للتفرقة بين العلم الالهي والعلم الانساني مما ينتهي بنا الى تطبيق حكم الشاهد على الغائب ، وهذا في رأيه مصدر جميع الاخطاء ، دينيّة كانت او فلسفيّة .

لذلك فهو لا يرى اى فرق بين الذات الالهية والعلم الالهي .

انظر ذلك في : نظرية المعرفة عند ابن رشد : د . محمود قاسم / ص ١٦٢

ب- علم الله بالممكنات المستقبلة :-

عرفنا مما تقدم ان علم الله هو الله ، وانه لا فرق بين قولنا عليم اذا اردنا بذلك الله وبين قولنا الله . وهذا يعني ان علم الله تعالى لم يزل ، غير مخلوق ، لأن الله تعالى لم يزل وعلمه هو ولا فرق .

واذا كان ذلك كذلك فان علمه تعالى للاشياء المستقبلة كعلمه للاشياء الموجودة لأن الممكنات المستقبلة بالنسبة الينا حاضرة في علمه المتقدم على وجودها . واذا كانت هذه الاشياء الممكنة مستقبلا لا وجود لها من وجهة النظر الانسانية ، فلا يصح ان نقيس ذلك على علم الله الذى هو الله الازلي فبالضرورة فانه لا ينطبق على الازلي ما ينطبق علـــي المحدث .

فعلم الله ثابت لم يتغير بتغير الزمان ، ومتقدم على سائر الموجودات . وقد ... ابن حزم على رأيه هذا من الاخبار التي اوردها القرآن الكريم عما لم يكن كعلم الله تعالى بقيام الساعة وبما يقوله اهل الجنة والنار قبل ان يقولوا ، يقول ابن حزم :-

((... لما اخبرنا الله عز وجل بان اهل النار لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه واخبرنا عز وجل بانه يعلم متى تقوم الساعة واخبرنا بما يقول اهل النار والجنـــة قبل ان يقولوا ، وسائر ما في القرآن من الاخبار الصادقة عما لم يكن بعد ، علمنا بذلك ان علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ، ولكونها ضرورة ، وعلمنا ان كلامه عز وجل لا يتناقض ولا يتدافع ....))(١)

وقد اوضح ابن حزم ذلك بقوله عن المراد بقوله تعالى : ((حتى نعلم المجاهدين منكم)) وسائر ما في القرآن من مثل هذا فقال : ((انما هـــو على ظاهره دون تكلف تأويل ، بل على المعهود بيننا كقوله تعالى : ((فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى)) انما هو كله على حسب ادراك المخاطب ...))(٢) ، اى ان علم الله بمن يجاهد ومن يصبـــر لا يكون الا حين جهاده وصبره واما قبل ذلك فانما يعلم او علمهم غير مجاهدين وغير صابرين ، وانهم سيجاهدون ويصبرون ((فاذا جاهدوا علمهم حينئذ مجاهديـــن وانما الزمان في كل هذا للمعلوم ، واما علمه تعالى ففي غير زمـــان وليس ها هنا تبدل علم وانما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل)) .(٣)

وقد رد ابن حزم على من قال بعدم ثبات علم الله وازليته مستدلا على ذلك من انه اذا قلنا ان الله تعالى لم يزل يعلم زيداً ميتا فهذا محال ، ولذلك فانه لم يعلمــه ميتا حتى مات ، فقال : ((فالجواب على هـــذا اننا لا نقول شيئا مما ذكر ولكننا نقول ان الله عز وجل لم يزل يعلم انه سيخلق زيدا وانه سيعيش كذا وكذا وانه سيموت

---

(١) الفصـــل ، ج ٢ / ص ١٢٠

(٢) نفس المصـــدر / ج ٢ / ص ١٢٠

(٣) نفس المصـــدر / ص ١٢٠

في وقت ما ، فعلم الله تعالى بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد فيه تبدل الاحوال التي للمعلوم شيئا ولا نقص منه عدمها شيئا ، ولا احدث له حدوث ذلك علما لم يكن وانما تغاير المعلومات لا العلم ولا العليم ولا القدرة ولا القدير . . . .)) (١) .

ثم يبرهن على عدم جواز قياس علم الله على علم خلقه ، فيوضح الفرق بين القول " متى علم الله زيدا ميتا " والقول " متى علمت زيدا ميتا " فيقول بأن الفرق بين القولين واضح وبيّن ((لأن علمي بأن زيدا مات هو عرض حدث في النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمي بأن زيدا حي وانه سيموت لأن علمي بان زيدا سيموت انما علم بانه ستحدث حال تقتضيه لموته يوما ما لا علما بوجود الموت ، وعلمي بان زيدا ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الاول وكلاهما عرض مخلوق في النفس . وعلم الله تعالى ليس كذلك لانه ليس هو شيئا غير الله عز وجل ولو كان علم الله محدثا لوجب ضرورة ان يكون على حكم سائر المحدثات)) (٢) .

ثم يقول ان العلم هو كيفية عرض والعرض لا يمكن ان يقوم الا في جسم ، لذلك فمن المحال ان يكون العلم محمولا في غير العالم به ، وبما انه ثبت بالبرهان حدوث كل جسم وعرض ، فعلم الله اذن غير علمنا لأن الله سبحانه ازلي فعلمه ازلي .

وبناء عليه فقد رد على من قال ان علم الله عرض حادث في المعلوم به قائم به لا بالباري عز وجل ، فقال : ((بنص القرآن علمنا ان الله عز وجل عنده علم الساعة وعلم ما لا يكون ابدا ان لو كان كيف يكون ابدا ، اذ يقول تعالى : ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه . . . . . . فلو كان علم الله تعالى عرضا قائما في المعلوم والمعلوم الذي هو الساعة غير موجود بعد ، والعلم موجود بيقين ، فلا بد ضرورة من احد امرين . . .

اما ان يكون المعلوم موجودا لوجود العلم به وهذا باطل بضرورة الحس لأن المعلوم الذي ذكرنا معدوم . . . . او يكون العلم الموجود قائما بمعلوم معدوم فيكون عرض موجود محمولا في حامل معدوم وهذا تخليط ومحال فاسد البتة)) (٣) .

اذن علم الله ثابت لا يتغير ولا يتبدل ولا يستحيل ولا يزيد فيه تبدل الاحوال التي للمعلوم شيئا ولا ينقص عدمها منه شيئا وان علمه تعالى متقدم لوجود الاشياء كلها .

ان ابن حزم يلتقي في هذا مع ابن رشد وموسى بن ميمون اللذين قالا بنفس مقولته من ثبات علم الله وازليته وان كل تغيير او تبديل انما ينصب على المعلوم فقط . (٤)

فعلمه تعالى يتضمن الماضي والحاضر الموجود والممكن المستقبل .

---

(١) و(٢) و(٣) الفصل ، ج ٢ / ص ١٢١

(٤) انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد / د . محمود قاسم / ص ٢٠٨ — نشر مكتبة الانجلو مصرية .

يقول موسى بن ميمون : ((ومن المتفق عليه انه لا يمكن ان يطرأ على الله اي علم جديد بحيث يعلم الآن ما لم يكن يعلمه من قبل . . . ان الذي قام عليه البرهان هو ان الله يعلم الاشياء المتكثرة بعلم واحد ، وتغير المعلومات لا يتضمن بالنسبة الى الله تغيير العلم كما هو الحال بالنسبة الينا ، ...

ج — علم اللـــــه والزمان :

علمنا في المبحث السابق ان علم الله تعالى ثابت لا يتغير ولا يتبدل لانه ليس هو شيئا غير الله ، لذلك فان علمه تعالى لا يجرى عليه زمان لأن الزمان محدث من محدثات الله تعالى .

واذ ثبت ذلك بالضرورة البرهانية ، فان ابن حزم يعتبر سؤال من يسأل : متى علم الله زيدا ميتا ؟ سؤالا فاسدا ، ((لأن متى سؤال عن زمان وعلم الله ليس في زمان اصلا لأنه ليس هو غير الله .... وانما الزمان والمكان للمعلوم فقط)) (١) .

وانطلاقا من ذلك فانه يرد على من يقول بأن علم الله حادث محتجا بالآية الكريمة التي يقول فيها عز وجل : ((ولا يحيطون بشيء من علمـــه الا بما شاء..)) على اساس ان الحرف "من" للتبعيض ، ولا يتبعض الا محدث مخلوق ، ولا يحاط الا بمخلوق محدث ، فيقول في رده عليهم : ((ان كلام الله تعالى واجب ان يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتـــة الى ان يأتي نص او اجماع او ضرورة حس على ان شيئا منه ليس على ظاهره ، وانه قد نقل عن ظاهره الى معنى آخـــر ، فالانقياد واجب علينا لما يوجبـــه× ذلك النص والاجماع او الضرورة ...... وقد ثبت ضرورة ان علم الله تعالى ليس عرضا ولا جسما اصلا لا محمولا فيه ولا في غيره ولا هو شيء غير الباري عز وجل ، فبالضرورة نعلم أن معنى قوله عز وجل : (ولا يحيطون بشيء من علمه) انما المراد العلم المخلوق الذى اعطاه عباده وهو عرض في العالمين محمول فيهم ، وهو مضاف الى الله عز وجل بمعنى الملك وهذا لا شك فيه لانه لا علم لنا الا ما علمّنا ... ...)) (٢) . ((وقد نفى الله تعالى الاحاطة من الخلق به قال عز وجل : ((ولا يحيطون به علما))) (٣) .

فما ينطبق على الله عز وجل ، ينطبق بالضرورة على علمه ، لانه هو ، ولذلك فعلمه ازلي ، وما دام ذلك كذلك فلا يمكن ان يجرى عليه الزمان لأن الزمان محدث احدثه الله عز وجل بقوته وارادته ، وبناء عليه فانه لا يجوز قياس علم الله الازلي على علمنا المحدث الانساني ، والمماثلـــة بينهما .

هنا نلحظ ايضا تشابها بين ابن حـــزم وابن رشد الذى صرح (٤) بأن الزمان لا يجرى على العلم الالهي لانه والذات الالهية واحد ولا فرق ،

---

(١) الفصل ، جـ ٢ / ص ١٢٢

× في النص "اوجبه"

(٢) الفصل جـ ٢ / ص ١٢٣

(٣) الفصل جـ ٢ / ص ١٢٣

(٤) انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد / ص ٢٢٣ ، يقول ابن رشد :

(.. ان السؤال الذى يوجهه المرء لمعرفة اذا كان العلم الالهي قديما ام حادثا سؤال اسيء تحديده ، لأن تحديد المشكلة على هذا النحو يفضي لا محالة الى المماثلة بين العلم الالهي

د — علـــم اللـــــه والعـــــدم :

يقرر ابن حزم ان العلم الالهي لا يمكن ان يتخذ من المعدوم موضوعا له ، لأن علمه تعالى لا ينصب الا على ما يوجد وما سيوجد من الاشياء ، ولما كان المعدوم ليس شيئا ((واسم لا معنى تحته)) (١) ، فهو بالضرورة لا يندرج تحت العلم الالهي .

وقد قال في معرض رده على القائلين بان المعدوم يعلم :

((وقد ادعّوا ان المعدوم يعلم وهذا جهل منهم بحدود الكلام لا سيّما ممن اقرّ بان المعدوم لا شيء وادعى مع ذلك انه يعلم ، فالزمناهم على ذلك انهم يعلمون لا شيء ، وان الله تعالى يعلم لا شيء ، فجسر بعضهم على ذلك فقلنا له : ان قولك علمت لا شيء وعلم الله تعالى لا شيء ملائم لقولك : لم اعلم شيئا ولقولك لم يعلم الله شيئا لا فرق بين معنى القضيتين البتة ، بل هما واحد .... واذ هو كذلك فقد صح ان المعدوم لا يعلـــــم)) (٢) .

ولكن هنا يبرز لنا تساؤل : اذا كان الله تعالى لا يعلم المعدوم كما يقول ابن حزم لأن المعدوم لا شيء ، وبما ان الاشياء قبل وجودها كانت عدما كما ذكر ابن حزم بدليل الآية الكريمة ((هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)) وقوله تعالى : ((وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا)) ، فكيف يفسّر علم الله تعالى بالمعدوم الذى لم يوجـــد وسيوجد ، بمعنى هل الله سبحانه لا يعلم الاشياء التي سيوجدها من العدم ؟

هذا التساؤل نجد له ردّاً واضحـــا عند ابن حزم ، وهو ان الله تعالى يعلم حقيقة الاشياء وما سيوجد منها على ما ستوجد عليه لأن الله تعالى يخلق الاشياء بحسب علمه بها وبحقائقها وصفاتها ، فعلمه سابق على وجودها الفعلي ، فهو يعلم الاشياء على ما هي عليه ، وعلمه بما ستكون عليه سابق على وجودها ، اما المعدوم الذى لن يوجد فان الله يعلم بأنه ليس شيئا وسيبقى هكذا ، يقول ابن حزم :

((لم يزل الله تعالى يعلم × ان ما يخلقه ابدا الى ×× ما لا نهاية له ، فانه سيخلقه ويرتبه على الصفات التي يخلقها فيها اذا خلقه ، وانه سيكون شيئا اذا كوّنه ولم يزل عز وجل يعلم انما لم يخلق بعد فليس هو شيئا حتى يخلقه ، ولم يزل تعالى يعلم انه لا شيء معه وانه ستكون الاشياء اشياء اذا خلقها لأنه تعالى انما يعلم الاشياء على ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه ، لأن من علمها على خلاف ما هي عليه ، فلم يعلمها بل جهلهـــــا ، وليس هذا علما بل هو ظن كاذب وجهل)) (٣) .

---

(١) الفصـــل ، جـ ٥ / ص ١١٥
(٢) الفصل ، جـ ٥ / ص ١١٧

× كلمة " يعلم " سقطت من النص .

×× — حرف " الى " جاء في النص " الا " .

(٣) الفصل ، جـ ٥ / ص ١١٧

فعلم الله تعالى للاشياء يكون على ما هي عليه ، لا على خلاف . فما لم يخلق بعد فهو عدم وليس شيئا ، وهو يعلم انه لا شيء ، وان في علمه صفات ونوع ما سيخلقه اذا خلقه . اما علم الشيء على خلاف ما وعليه فهو جهل وليس علما .

وقد استدل ابن حزم على ذلك من قوله تعالى : ((ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم)) اذ ان " لو " في اللغة العربية حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره ،((فصح " انه تعالى لم يسمعهم لأنه لم يعلم فيهم خيرا او لا خير فيهم ، فصح " ان المعدوم لا يعلم اصلا ، ولو علم لكان موجودا ، وانما يعلم الله تعالى ان لفظة المعدوم لا مسمى تحتها ولا شيء تحتها ، ويعلم عز وجل الآن ان الساعة غير قائمة وهو الآن تعالى لا يعلمها قائمة بل يعلم انه سيقيمها ، فتكون قيامة وساعة ويوم جزاء وبعث وشيئا عظيما حين يخلق كل ذلك ، لا قبل ان يخلقه . فأمّا علمه تعالى بأنه سيقيمها فتقوم فهو موجود حق ، فهذا معنى اطلاق العلم على ما لم يكن بعد من المعدومات . . . . .)) (1)

وقد اوضح اقوانه بأن ضرب مثلا من الواقع الملموس الذى لا مجال للشك في صحته ، وهو طلوع الشمس التي لا نعلم انها طالعة الآن قبل طلوعها في غد ، بل نعلم انها ستطلع غدا ، وكذلك فاننا لا نعلم موت الاحياء الآن بل نعلم ان الله تعالى سيخلق موتهم ، فنعلمه مرتا لهم اذا خلقه ، لا قبل ذلك . (2)

فالمعدوم معلوم في علم الله تعالى على انه لا شيء ولا مسمى تحته حقيقة ، ويعلم انه ليس موجودا ، كما انه يعلم البنية التي سيوجد عليها حين يوجد ، والصفات التي سوف يتصف بها .

---

(1) الفصل ، جه / ١١٧

(2) الفصل جه ٥ / ١١٧

يلتقي ابن حزم في رأيه هذا مع فخر الدين الرازى الذى ردّ على من قال ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بحجة ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه متميزا ، فلا يصح ان يكون معلوم ، وايضا فانه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لأنّ عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال ، والمؤدى الى المحال محال ، فقال الرازى في ردّه : ((والجواب عن الاول انه منقوض لعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا ، وعن الثاني بالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع)) انظر : محصل افكار المتقدمين / فخر الدين الرازى / ص١٢٨

الفصـــل الثـــالث

الانســـان والنفـــس الانسانيـــة

١ — وجود النفس وماهيتها :

تمهيـــد

النفس الانسانية من المعضلات التي تحدث عنها الفلاسفة منذ ان تفلسفوا ، وتحدث عنها علماء النفس ، واخضعوها لمناهج التحليل ، ومع ذلك تبقى محصلـــة هذا التفلسف وهذه الدراسات التحليلية وصفا لها دون تحديد نهائي لكنهها ، هل هي كيان مادى ام معنوى ، وما علاقتها بالبدن ؟ اهي جزء منه ام مضافة اليه وممتزجة به ؟

وقديما قال الفيلسوف الاغريقي الحكيم سقراط عبارة واحدة صغيرة الحجم كبيرة المعنى حول قضية النفس الانسانية هذه والتي عدها قضية القضايا فقال : ((اعرف نفســـك)) (١) . والحق ان النفس الانسانية ينبغي ان تحتل المكانة الاولى في كل ما يعني الانسان معرفته .

وقد عرف جالينوس النفس بقوله : انها مزاج مجتمع متولد من تركيب اخلاط الجســـد (٢) ، اما ابن سيناء فقال بأن النفس عارضة للجسد وهي ليست صورة لازمة له ، ولم تنشأ من امتزاج العناصر التي ينشأ عنها الجسم الانساني ، لأنها جوهر جزئي مستقل بذاته . (٣)

اما ابو الهذيل العلاف فاعتبرها عرضا من الاعراض كسائر اعراض الجسد ، وقالت طائفة وعلى رأسهم الباقلاني بأنها هي النســـيم الداخل والخارج بالتنفس ، وهي غير الروح . اما معمر بن عمرو العطار وهو احد شيوخ المعتزلة فقال بأنها جوهر ليس جسما ولا عرضا ولا هي في مكان ، ولا تتجزأ ، وانها الفعالة المدبرة .

اما اهل الاسلام والملل المقرة بالميعاد فاعتبروها جسما طويلا عريضا وانها ذات مكان عاقلة مميزة مدبرة للجســـد . (٤)

اما الكندى الفيلسوف ، فانه يعتبر النفس في الرتبة الوسطى بين العقل الالهي وبين العالم المادى ، وعنها صدر عالم الافلاك ، وان النفوس الانسانية فيض من هذه النفس ، وهي من حيث ما يصدر عنها من افعال مقيدة بمزاج جسدها . اما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ، ونفس الانسان جوهر بسيط غير فان (٥) .

فاذا كان هذا حال النفس عند فلاسفة الاغريق والفلاسفة من المسلمين وعلماء الكلام ، فما هو رأى ابن حزم فيها ، وما مدى توافقه او اختلافه معهم ؟

---

(١) انظر : نصوص قرآنية في النفس الانسانية / د . عز الدين اسماعيل / ص ١٥٧ دار النهضة العربية للطباعة والنشر — بيروت — لبنان ١٩٧٥ م

(٢) الفصـــل ، جـ ٥ / ص ١٤٨

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة في الاسلام / دي بور / ترجمة د . ابو ريدة / ص ٢٥٩

(٤) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٤٨

يقر ابن حزم بوجود النفس وانها غير الجسد الخارجة منه عند الموت ، ويعتبرها والروح اسمين لمسمى واحد ومعناهما واحد (١) ، وهي ذات وجود حقيقي في الجسد ، وهي المدبرة له ، كما انها هي المنوط بها الفكر والذكر ، وانها فوق الحواس الجسدية ، ولا يكون شيء في الانسان بدونها .

وقد استدل ابن حزم على رأيه هذا وأكده بالنص القرآني والبرهان العقلي .

اما النص فبقوله تعالى : ((ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم ، اخرجوا انفسكم اليوم)) ، ((فصح ان النفس موجودة وانها غير الجسد وانها الخارجة عند الموت)) (٢)

اما البرهان العقلي فيقول ابن حزم : ((... فاننا نرى المرء اذا اراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه وافرد نفسه عن حواسها الجسدية ، وترك استعمال الجسد جملة ، وتبرأ منه حتى انه لا يرى من بحضرته ، ولا يسمع ما يقال امامه ، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان ، فصح ان الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلي منه عند ارادتهما)) (٣)

واما قوله بان النفس فوق الحواس ومسيطرة عليها ، فيستدل عليه مما يراه النائم في نومه ، حيث يرى النائم ويسمع اثناء نومه في الوقت الذي تكون حواسه السمعية والبصرية متعطلة ، مما يدل على ان العقل السامع المبصر هو غير الحواس الجسدية ، وانما هي النفس . يقول ابن حزم عن رؤيا النائم : ((فالذي يراه النائم مما يخرج حقا على وجهه ، وليس ذلك الا اذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت ، ونجده يرى في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر ، وقد بطل عمل بصره الجسدي وعمل اذنيه الجسدي ، وعمل ذوقه الجسدي ، وكلام لسانه الجسدي ، فصح يقينا ان العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد ، فصح انه المسمى نفسا ، اذ لا شيء غير ذلك)) (٤)

فالنفس الانسانية هي المدبرة للجسد والمهيمنة عليه ، وهي مصدر الافعال كلها والمريدة للاشياء لا الجسد .

وعلى اساس هذا المفهوم رفض ابن حزم آراء من حددوا ماهية النفس مثل جالينوس ، والعلاف والباقلاني ، وبين فسادها وبطلانها ، كما ابطل قول ابن كيسان الذي انكر وجود النفس جملة . (٥)

---

(١) انظر الفصل ، جـ ٥ / ص ١٤٨

(٢) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٣) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٤) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٥) انظر الفصل جـ ٥ / ص ١٤٧ – ١٤٨ قال ابن حزم : (فذكر عن ابي بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم انكار النفس جملة ، وقال لا اعرف الا ما

أما ردّه على جالينوس فقال فيه : ((فان كل ما ذكرنا مما ابطلنا به قول ابي بكر ابن كيسان [١]، فانه يبطل ايضا قول جالينوس، وايضا فان العناصر الاربعة التي منها تركيب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار فانها كلها موات* بطبعها ، ومن الباطل الممتنع والمحال الذى لا يجوز البتة ان يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حي ... فبطل ان تكون النفس مزاجا وبالله تعالى التوفيق)) [٢] .

أما الباقلاني وابو الهذيل فيقول في ابطال تصورهما لماهية النفس :

((ولو كان ما قاله ابو الهذيل والباقلاني ومن قلّدهما حقا لكان الانسان يبدّل في كل ساعة الف الف روح وازيد من ثلاثمائة الف نفس، لأنّ العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم ابدا . فروح كل حي على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك ، وهكذا تتبدل ارواح الناس عندهم بالخطاب ، وكذلك بيقين يشاهد كل احد ان الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني ، فالانسان يبدل انفسا كثيرة في كل وقت ونفسه الآن غير نفسه آنفا ، وهذا حمق لا خفاء فيه ، فبطل قول الفريقين)) [٣] .

وقد استند ابن حزم في رفضه لأقوالهم الى نص القرآن والمشاهدة والمعقول ، يقول الله تعالى : (والملائكة باسطوا ايديهم ، اخرجوا أنفسكم ، اليوم تجزون عذاب الهـــون ...) [٤] ، وقوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى اجل مسمّى) [٥] .

فمن الآية الاولى استدل ابن حزم على ان النفس ليست عرضا ولا هواء ، اذ انه لا يمكن ان يعذّب العرض ولا الهواء . واما الآية الثانية فيفهم منها ان الموت ليس للاجساد اصلا . وعلى ذلك فالعرض لا يمكن ان يتوفى فيفارق الجسم الحامل له ، ويبقى كذلك ثم يرد بعينه ويمسك بعينه ، لأنّ العرض يبطل بمزايلته الحامل له .

بالاضافة الى ذلك فانه لا يمكن ان يظن ذو مسكة عقل ان الهواء الداخل والخارج هو المتوفّى عند النوم لانه باق في حال النوم كما هو في حال اليقظة [٦] .

ان استشهاد ابن حزم بهاتين الآيتين في ابطال اقوال الباقلاني والعلاف جنّبه الوقوع في تناقض مع قوله بأنّ الله يخلق كل شيء في كل وقت .

---

(١) ان ما اورده ابن حزم من ادلة عقلية ونقلية على وجود النفس هو في حد ذاته ابطال لرأي ابن كيسان الذى انكر وجود النفس جملة .

(*) الموات : هو الشيء الميت، او الجماد الذى لا حياة فيه .

(٢) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٤٩

(٣) نفس المصـــدر / ص ١٥٠ — ١٥١

(٤) ٦/ ٩٣

(٥) ٣٩/ ٤٢

(٦) انظر الفصل ، جـ ٥ / ص ١٥٠

٢— هــل النفــس جســم ؟

يعرف ابن حزم الجسم ، بأنه الشاغل للمكان القائم بنفسه ، أما العرض ، فهو القائم بغيره لا بنفسه عرضا ولا يشغل مكانا بل يكون الكثير منها في مكان حاملها .

يقول ابن حزم : ((اننا لم نجد في العالم الا قائما بنفسه حاملا لغيره ، او قائما بغيره لا بنفسه محمولا في غيره ، ووجدنا القائم بنفسه شاغلا لمكان يملأه ، ووجدنا الذى لا يقوم بنفسه لكنه محمول في غيره لا يشغل مكانا ، بل الكثير منها في مكان حاملها القائم بنفسه ..... فبالضرورة علمنا ان القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نــوع آخر غير القائم بغيره الذى لا يشغل مكانا .... فاتفقنا على أن سمّينا القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسمــا ، واتفقنا على أن سمّينا ما لا يقوم بنفسه عرضا ، وهذا بيان برهانــي مشاهــد))[1].

وبناء على ذلك فان ابن حزم يؤكد ان هذه القسمة لا يمكن وجود شيء في العالم بخلافها ولا وجود لقسم زائد عليها[2].

ولما كان ذلك كذلك فان ابن حزم يرفض ما ذهب اليه قوم من المتكلمين مــن أن هناك شيئا اسمه جــوهر ليس جسما ولا عرضا ، وانه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه ، ولا يتحرك ولا له مكان ولا يتجزأ[3] ، واعتبروا الجوهر جسما ، والجسم جوهرا ، وان معناهما واحد ، فقال : ((ليس في الوجود الا الخالق وخلقه وانه ليس الخلق الا جوهرا حاملا لاعراضه ، واعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل الى تعدّى احدهما على الآخر . فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد ، وبالله تعالى التوفيق))[4].

وانطلاقا من هذا المفهوم للجوهر والجسم عند ابن حزم فانه يرفض القول بأن النفس جوهر بالمعنى الذى ذهب اليه المتكلمون ، ويرى ان النفس جسم كالاجسام القائمة بنفسها الحاملة لأعراضها ، وذلك لانقسامها على الاشخاص . وقد برهن على رأيــه هذا بعدة براهين منها :

البرهان الاول : يقول ابن حــزم : ((فمن الدليل على أن النفس جسم من الأجسام انقسامها على الأشخاص ، فنفس زيد غير نفس عمرو ، فو كانت واحدة لا تنقسم على ما يزعم القائلون بأنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة ان تكون نفــس المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب ، وان تكون نفس الفاسق الباطل هي نفس الفاضل الحكيم العالم .. .... وهذا حمق لا خفاء فيه . فصح انها نفوس كثيرة متغايرة الاماكن مختلفة الصفات حاملة لأعراضها ، فصح انها جسم بيقين لا شك فيه))[5]

---

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٤٠ (٢) نفس المصدر / ص ١٤٠

(٣) نفس المصدر / ص ١٤٣ (٤) نفس المصدر / ص ١٤٣

(٥) نفس المصــدر / ص ١٤٦

البرهان الثاني :

لما كان العلم من خواص النفس وصفاتها ولا علاقة للجسد فيه ، فان النفس لو كانت جوهرا واحدا لا تتجزأ لوجب ضرورة تساوى الناس في العلم والمعرفة ، ولما كان الواقع خلاف ذلك ، فقد صح "ضـــرورة ((ان نفس كل احد غير نفس غيره ، وأن أنفس الناس اشخاص متغايرة تحت نوع نفس الانسا ن وان نفس الانسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكليـــــة التي تقع تحتها انفس الحيوان ، واذ هي اشخاص متغايرة ذات امكنة متغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي اجسام ولا يمكن غير ذلك البتـــة))(١) .

مما تقدم يتضح لنا أن ابن حزم يصنف النفس الى ثلاثة مراتب هـــي :

١ ـ النفس الكلية (الجنس) ويقع تحتها انفس الحيوان والانسان

٢ ـ النفس الانسانية الكلية (نـــوع)

٣ ـ انفس الناس المتغايرة .

ولكن هذا التصنيف وانقسام النفس الكلية لا يعني به ابن حزم انقساما فعلياً حقيقيا ، انما هو انقسام بالقوة . جاء في معرض رده على من قال : ((ان من خاصة الجسم ان يقبل التجزّي ، واذا جزّئ خرج منه الجزء الصغير والكبير ، ولم يكن الجزء الصغير كالجزء الكبير ، فلا يخلو حينئذ من أحد أمرين اما أن يكون كل جزء منها نفسا فيلزم من ذلك ان لا تكون النفس نفسا واحدة ، بل تكون حينئذ انفسا كثيرة مركبـــة ، واما ان لا يكون كل جزء منها نفسا ، فيلزم ان لا تكون كلها نفسا))(٢) .

قال ابن حزم في رده على هذا القول : ((.... والنفس محتملة التجزّي لأنها جسم من الأجسام ، وأما قولهم أن الجزء الصغير ليس كالكبير فان كانوا يريدون في المساحة فنعم ، وأمّا غير ذلك فلا . وأمّا قولهم أنها ان تجزأت فاما ان يكون كل جزء منها نفسا والزامهم من ذلك أنـــها مركبة فان القول الصحيح في هذا أن النفس محتملة للتجزّي بالقـــوة وان كان التجزي بانقسامها غير موجود بالفعل ، وهكذا القول في الفلك والكواكب ، كل ذلك محتمل للتجزى بالقوة وليس التجزى موجود في شئ منها بالفعـــــــل ....))(٣) .

امّا القول بان النفس مركبة من أنفس كثيرة ما دامت محتملة التجزى ، فيصفه ابن حزم بأنّه شغب فاسد ، وذلك لأنّ المعاني المختلفة والمسمّيات المتغايرة يجب أن يوقع على كل منها اسم يميزه عن غيره ، ولما كان العالم ينقسم قسمين احدهما مؤلّف من طبائع مختلفة وهو ما يسمى بالقسم المركب ، والذى فيه ان كل جزء من اجزائـــه لا يقع عليه اسم كله كالانسان الجزئي ، فان اى عضو من اعضائه لا يسمى بمفرده انســـانا

(١) الفصـــــل ، ج ٥ / ص ١٦٤

(٢) نفس المصـــــدر / ص ١٥٦

(٣) نفس المصــــدر / ص ١٥٦

والقسم الثاني مؤلف من طبيعة واحدة وهو القسم البسيط ، حيث اسم كله يقع على كل جزء من اجزائه ، كالارض والماء والهواء [(١)] ، فكل جزء من الأرض أرض وكل جزء من النار نار وكذلك الهواء . وهذا ينطبق على على النفس اذ كل جزء من النفس نفس ، وهذا لا يوجب أن تكون الارض مؤلفة من أرضين ولا الهواء من اهوية ، ولا النفس من أنفـــــــس . [(٢)]

فالنفس الانسانية واقعة بالضرورة تحت جنس النفس الكلية ، لأن كل ما ليس واقعا تحت جنس فهو خارج عن المقولات ، وليس في العالم شيء خارج عنها ولا في الوجود شيء خارج عنها الا خالقها ، يقول ابن حزم : ((فلا تخلو النفس من أن تكون واقعة تحت جنس أولا ، فان كانت لا واقعة تحت جنس فهي خارجة عن المقولات ، وليس في العالم شيء خارج عنها ....)) [(٣)] .

وبناء على ما تقدم ، فان ابن حزم يرد على من قالوا بوقوع النفس تحت جنس الجوهر ، بأن هذا الجوهر الجامع للنفس وغيرها يجب بالضرورة أن يكون له طبيعة اى له صفة محمولة فيه لا يوجد دونها ، وان لم يكن له طبيعة فهو باطل . ولما كان له طبيعة فوجب بالضرورة أن يعطي كل ما تحته طبيعة ، لأن الأعلى يعطى كل ما تحته اسمه وحدوده ، عطاء صحيحا . وبما أن النفس تحت الجوهر ، فالنفس ذات طبيعة بلا شك ، ولما كانت النفس حاملة لأعراضها من الاضداد كالعلم والجهل والذكاء والبلادة والنجدة والجبن والعدل ، وكل حامل فذو مكان ، وكل ذى ملكان فهو جسم ، فالنفس جسم ، ولذلك ((فكل ما كان واقعا تحت جنس فهو نوع من أنواع ذلك ذلك الجنس ، وكل نوع فهو مركب من جنسه الأعلى العام له من أنواعه ومركب ايضا مع ذلك من فصله الخاص به المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد ، فانه موضوع وهو جنسه القابل لصورته وصورة غيره وله محمول هو صورته التي خصته دون غيره فهو ذو موضوع ومحمول ، فهو مركب والنفس نوع للجوهر فهي مركبة من موضوع ومحمول وهي قائمة بنفسها ، فهي جسم ولا بد)) [(٤)]

---

(١) يقصد ابن حزم بجزء الماء كمية من الماء وليس عنصرا من العناصر المكونة للماء باجتماعها ، ذلك لأن الماء مثلا كما هو معروف كيميائيا مركب من الاكسجين والهيدروجين بنسبة ١ : ٢ وبالضرورة لا يمكن تسمية الاوكسجين ماء وان كان من مكوناتـــــه .

(٢) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٦ — ١٥٧

(٣) نفس المصـــدر / ص ١٦٥

(٤) نفس المصدر / ص ١٦٥

ان تغاير النفوس واختلافها ، وحملها لاعراضها من الاضداد ، واعتبار العقل عرض من اعراضها على اساس انه مركز التذكر والتفكير ، يفسر لنا تفاوت الناس في العلوم (١) بحيث تكون النفس الانسانية لفرد او المتصفة بالعقل الحاملة عقلا اكبر من نفس اخرى ، عاقلة بنسبة اكبر من غيرها ، ولديها الاستعداد الغريزي للتحصيل العلمي ما يفوق نفسا اخرى .

مما تقدم تبين لنا ان ابن حزم استدل على ان النفس جسم ، وان نفس كل فرد تختلف عن نفس الفرد الاخر وتغايره (٢) ، ولها اعراض ، وانها مدبرة لكل حاجات الجسد الحالة فيه ، ببراهين ضرورية حسية عقلية لا مجال للشك في صحتها ، وقد استعان بهذه البراهين في نقض حجج الفلاسفة ومن ذهب مذهبهم من فرق المتكلمين من قالوا بأن النفس ليست جسما .

اما رده على المسلمين الذين انكروا ان تكون النفس جسما فقد استعان في ابطال قولهم بنصوص من القرآن والسنة واجماع الأمة .

اما القرآن فبقوله تعالى : ((هنالك تبلو كل نفس ما اسلفت)) ، وقوله تعالى : ((اليوم تجزى كل نفس ما كسبت لا ظلم اليوم)) (٣)

اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : ((ان نفس المؤمن اذا قبضت عرج بها الى السماء ، وفعل بها كذا ، ونفس الكافر اذا قبضت فعل بها كذا)) ، وقوله عليه السلام : انه رأى نسم بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره)) . فصح ان الانفس مرئية في اماكنها . كما ان الآيات السابقة يستدل منها ان النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخاطبة . (٤)

اما الاجماع : ((فلا خلاف بين احد من اهل الاسلام في ان انفس العباد منقولة بعد خروجها عن الاجساد الى نعيم او الى صنوف ضيق وعذاب)) (٥) . فالانفس اذن هي المعذبة او المنعمة ، ومنقولة في اماكن ، وهذه صفة الاجسام . (٦)

ولكن هل هذه النفس الجسم كغيرها من الاجسام ام انها تتميز عن الاجسام المادية المعهودة بصفات خاصة ، وخصائص معينة ؟ هذا ما سيوضحه المبحث التالي .

---

(١) روى في حديث طويل جاء في آخره وصف عظيم لعرش ، ان الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئا اعظم من العرش؟ قال : نعم . قالوا : وما بلغ من قدره ؟ قال : هيهات لا يحاط بعلمه هل لكم علم بعدد الرمل ؟ قالوا : لا ، قال الله عز وجل : فاني خلقت العقل اصنافا شتى كعدد الرمل فمن الناس من اعطي حبة ومنهم من اعطي حبتين ومنهم من اعطي الثلاث والاربع ، ومنهم من اعطي فرقا ومنهم من اعطي وسقا ، ومنهم من اعطي اكثر من ذلك) انظر احياء علوم الدين مج ١/ ص٨٨ - ٨٩ .

(٢) يقول ابن سيناء بأن لكل جسد نفس خاصة به لا تصلح الا له . انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص٢٥٩

(٣) الفصل ج ٥ / ص١٦٦

(٤) و (٥) نفس المصدر / ص١٦٧

(٦) يرى الغزالي ان النفس جوهر ، وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل ، اما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على ذلك ، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على ان النفس جوهر ، فالالم حين يحل بالجسم فلاجل النفس . واما من حيث العقل فمن وجهين ، وحد ... يمكن اثباته ...

٣ـ خـــواص النفس ومميزاتـــــها :

من الطبيعي أن ابن حزم وضع في اعتباره حين قال بأن النفس جسم ، انها تتميز بخصائص وصفات تميزها عن الأجسام العادية المركبة من العناصر الاربعة ، والا كان رده على القائلين بأن النفس مركبـــة من العنا ر الاربعة او متولدة منها ليس لـــــه اى معنى .

من هذه الخصائص التي يرى ابن حزم انها تميز النفس عن غيرها من الاجسام :

١ـ خاصيـــــة الخفـــــة التي تفوق خفة الهواء ، وبناء على هذه الخاصية رد اعتراضات القائلين بأن النفس لو كانت جسما لكان الجسد عند مفارقة النفس له اخف منه قبل المفارقة ، باعتبار ان الجسم اذا زيد عليه جسم آخر زاد ذلك في كميته وثقله ، الا ان المشاهد هو العكس ، حيث يكون الجسد في حالة الوفاة ومفارقة النفس له اثقل منه قبل المفارقة ، فجاء في رده على هذا الاعتراض أن الاجسام التي تطلب المركز والوسط اى التي في طبعها ان تتحرك الى اسـفل هي وحدها التي اذا اضيف عليها جسم آخر كانت اثقل معه مما كانت قبل الزيادة . أما التي تتحرك بطبعها الى اعلى فهي بالعكس اذا اضيف جسم منها الى جسم ثقيل خففه ، مثل ذلك الزق المنفوخ بالهواء فانه لو ألقي في الماء وهو منفوخ لعام ولم يرسب ، أما اذا أفرغ من الهواء وألقي في الماء لرسب ، بالاضافة الى ذلك فان الانسان الذى يسبح في الماء يستعين بزق منفوخ بالهواء ليمنعه من الرسوب . فاذا كان الحال هكذا مع الهواء فمن الطبيعي أن النفس وهي جسم علـوى فلكي اخف من الهواء تخفف الجسد اذا كانت فيه ، يقول ابن حزم في ذلك : ((...... وأما التي تتحرك بطبعها علوا ... اذا اضيف جسم منها الى جسم ثقيل خففه ، فانك ترى انك لو نفخت زقـــا من جلد ثور ... لو أمكن حتى يمتلىء هواء ، ثم وزنته فانك لا تجد على وزنه زيادة على مقدار وزنه لو كان فارغا أصلا ... ونحن نجد الجسم العظيم الذى اذا أضفته الى الجسم الثقيل خففـــه جدا ، فانك لو رميت الزق غير المنفوخ في الماء لرسب ، فاذا نفخته ورميت به خف وعام ولم يرسب ، وكذلك يستعملها العائمون لانه يرفعهم عن الماء ويمنعهم من الرسوب ، وهكذا النفس مع الجسد وهو باب واحد كلي لأن النفس جسم علوى فلكي أخف من الهواء ، وأطلب للعلو ، فهي تخفف الجسد اذا كانت فيه ....)) (١)

هنا نجــــد امتزاج آراء ابن حزم في النفس بالآراء الطبيعيـــــــة .

٢ ـ خاصيـــــة الذاكرة ، وقد تقدم ذكر هذه الخاصية حين أثبت ابن حزم بالبرهان العقلي ان الفكر والذكر ليسا من اختصاص الجسد ، بل من اختصاص ما يسمى بالنفس (٢)

---

(١) الفصـــــل ، ج (٥) / ص ١٥٣ .

(٢) انظر صفحـــــة ٢٢٣ من هذا المبحث .

٣ـ اما الخاصية الثالثة فهي العقل ، يقول ابن حزم : ((فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها ، فهو عرض كيفية بلا شك ...)) (١) .

ان اعتبار العقل خاصية من خواص النفس ، وقوة من قواها المميزة لها عن الاجسام يتشابه الى حد كبير مع قول الفارابي في ان النفس لا تكتمل الا بالعقل كما لا يكتمل الجسم الا بالنفس ، يقول الفارابي : ((والنفس كمال الجسم ، أمّا كمال النفس فهو العقل ، وما الانسان على الحقيقة الا العقـــــل)) (٢) .

٤ـ ومن خواصها كذلك انّها ممـــيزّة ، وهذه الخاصية ناتجـــة بالضرورة عن العقل ، لأن وظيفة العقل ومهمته الرئيسية المعروفة هي تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل ، والتزام ما يحسن به المنقبة في دار البقاء وعالم الجزاء ، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا . (٣)

٥ـ خاصيّـــة الحياة ، اذ ان النفس لا تعدم ولا تفنى جملة ، وليس معنى الموت الذى جاء في الآية الكريمة : ((كل نفس ذائقة الموت)) سوى فراقها للجســـــد فقط ((وان الموت المذكور انما التفريق بين الجسد والنفس فقط وليس موت النفس ما يظنه أهل الجهل وأهل الالحاد من انها تعدم جملة ، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى ، ولا أنها يذهب حسّها وعلمها ، بل حسّها بعد الموت اصح ما كان وعلمها أتم ما كان ....)) (٤) .

هذه الخواص الخمس ذكرها ابن حزم مرتبة في جملة واحدة حين قال :

((نعـــم هي (اى النفس) خفيفة في غاية الخفـــة ذاكرة ، عاقلة ، مميزّة ، حيـــة هذه خواصها وحدودها التي بانت بها عن سائر الاجسام المركبّات مع سائر اعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل ..)) (٥) .

وهناك خاصيتّين امكن استخلاصهما من خلال ردوده على من انكروا القول بأن النفس جسم ، وهما :

١ـ حسّـــها لكل ما دونها ، وعجز الحواس عن ادراكها ، اذ هي المدركة لكل المدركات المعروفة . وهذه الخاصية ناتجة بالضرورة عن خاصية الخفةّ واللطافـــة لأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء زادت استحالة ادراكه بالحواس . ولما كانت النفس أخف الأشياء والطفها ، فهي بالضرورة غير مدركة ، وكل ما دونها مدرك لها محسوس بها ، فهي حسّاسة لا محسوسة . يقول ابن حزم : ((ان الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس ، وهكذا حكم النفس ، وما دون النفس تأثره محسوس للنفس ،

---

(١) الفصل جـ ٥ / ص ١٤٦

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص ٢١٦

(٣) الفصل ، جـ ٥ / ص ١٤٦

(٤) نفس المصدر / ص ١٦٣

لا حس البتة الا للنفس ولا حساس الا هي ، فهي حساسة لا محسوسة ، ولم يجب قط لا بعقل ولا بحس ان يكون كل احساس محسوسا)) (١) .

وجاء في رده على القائلين بأن النفس لو كانت جسما لوجب ان تقع تحت جميع الحواس او بعضها ، قوله : ((وهذه مقدمة فاسدة .... لأن ما عدم اللون من الاجسام لم يدرك بالنظر × كالهواء وكالنار في عنصرها ، وان ما عدم الرائحة لم يدرك بالشم كالهواء والنار ، والحصى والزجاج ... وما عدم الطعم لم يدرك بالذوق كالهواء والنار ... وما عدم المجسة لم يدرك باللمس كالهواء الساكن . والنفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة ، فلا تدرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات ....)) (٢)

٢- البساطة ، وعدم تركيبها كسائر الاجسام بالرغم من انها محتملة التجزئة ولكن بالقوة وليس بالفعل (٣) .

اذا كانت هذه الخصائص السبعة للنفس الجسم هي المميزة لها عن الجسد ، فما هي العلاقة بينها وبين الجسد ، وعلى اية صورة ترتبط به ، وهو المركب من العناصر الاربعة ، وكيف تصرف امره وتدبره ؟ الجواب في المبحث التالي ان شاء الله تعالـــــى .

---

(١) الفصـــل ، ج ٥ / ١٥٤ × : كلمة بالنظر ، في النص "بالبر"

(٢) نفس المصـــدر / ص ١٥٥

(٣) انظر المبحث السابق / ص ٢٢٦

لا حس البتة الا للنفس ولا حساس الا هي ، فهي حساسة لا محسوسة ، ولم يجب قط لا بعقل ولا بحس ان يكون كل احساس محسوسا)) (١) .

وجاء في رده على القائلين بأن النفس لو كانت جسما لوجب ان تقع تحت جميع الحواس او بعضها ، قوله : ((وهذه مقدمة فاسدة .... لأن ما عدم اللون من الاجسام لم يدرك بالنظر ×كالهواء وكالنار في عنصرها ، وان ما عدم الرائحة لم يدرك بالشم كالهواء والنار ، والحصى والزجاج ... وما عدم الطعم لم يدرك بالذوق كالهواء والنار ... وما عدم المجسة لم يدرك باللمس كالهواء الساكن . والنفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة ، فلا تدرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات ....)) (٢)

٢ــ البساطة ، وعدم تركيبها كسائر الاجسام بالرغم من انها محتملة التجزئة ولكن بالقوة وليس بالفعل . (٣)

اذا كانت هذه الخصائص السبعة للنفس الجسم هي المميزة لها عن الجسد ، فما هي العلاقة بينها وبين الجسد ، وعلى اية صورة ترتبط به ، وهو المركب من العناصر الاربعة ، وكيف تصرف امره وتدبره ؟ الجواب في المبحث التالي ان شاء الله تعالـــــى .

---

(١) الفصـــل ، ج ٥ / ١٥٤ × : كلمة بالنظر ، في النص "بالبر"

(٢) نفس المصـــدر / ص ١٥٥

(٣) انظر المبحث السابق / ص ٢٢٦

٤ـ علاقـــة النفس بالجســـد :

يحـــدد ابن حزم ثلاثة اوجـــه لعلاقة النفس بالجسد ، ويرى ان النفس تستطيع بأى من هذه الوجوه الثلاثة تصريف شؤون الجسد والسيطرة عليه ، وهذه الاوجه الثلاثة هي :ـ

١ـ احتواؤها للجســـد من الخارج كالثوب .

٢ـ تخللها فيه من الداخل في جميع اجزائه كالماء في المدرة .

٣ـ أن تكون في مكان واحد من الجسد ، كالقلب او الدماغ ، وتكون قواها منبثة في جميـــع أنحاء الجســـد .

هذا التحديد لعلاقة النفس بالجسد اورده ابن حزم خلال رده على القائلين بأن النفس لو كانت جسما محركا لوجب ان يكون اما حاصلا في الاعضاء واما جائيا اليها ، فان كان جـــائيا اليها احتاج الى مدة ولا بد وان كان حاصلا فيها وجب ان يبقى شيء من جسم النفس في العضو الذى يقطع من الجسد والذى كان يتحرك قبل قطعه . ولكن المشاهد الواقع عكس ذلك اذ انه في حالة قطع العصبة التي بها تكون الحركة لم يبق منها في ذلك العضو الذى كان يتحرك شيء أصلا)) (١)

يقول ابن حزم في رده على هذا القول ، ومبينا العلاقة بين النفس والجسد :

((النفس لا تخلو من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها ، اما ان تكون مجللة لجميع الجسد من خارج كالثوب ، واما ان تكون متخللة بجميعه من داخل كالماء في المدرة واما ان تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب او الدماغ وتكون قواها منبثـــة في جميع الجسد . فأى من هذه الوجوه كان فتحريكها لما تريد تحريكه من الجســـد يكون مع ارادتها لذلك بلا زمان كادراك المبصر لما يلاقي في البعد بلا زمان (٢)، واذا قطعت العصبة لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك العضو ان كانت متخلله فيه لجميع الجسد من داخل او مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذى يبطل حسه في الوقت ، وينفصل عنه بلا زمان ، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للاناء الذى ملىء ماء . واما ان كانت النفس ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم

(١) الفصل ، ج ٥ / ص١٥٢ . مثل هذا الاعتراض نجده عند الغزالي الذى انكر القول بأن النفس جسم ، وانما حالة في الجسد ، فيقول في برهانه الخامس على ان النفس جوهر ليس لمقدار ولا كمية وانما ليست جسما : ان النفس لو كانت جسما فلا يخلو اما ان تكون حالة في البدن او خارجة عن البدن ... فاذا كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي اذا قطع منه طرف ان تنتقص ... ولو كانت النفس الانسانية منطبعة في البدن لكان ضعف فعلها مع ضعف البدن ...)
انظـــر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس / ص٣٢

(٢) ما قد يبدو من خيال في هذا القول يزول اذا اخذنا في الاعتبار ان ابن حزم يقول بأنه ليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها مهلة البتة لا دقيقة ولا جليلة) انظر الفصل ، ج ١ / ص٥٧ وقد رأينا فيما

٤ـ علاقـــة النفس بالجســـد :

يحـدد ابن حزم ثلاثة اوجـه لعلاقة النفس بالجسد ، ويرى ان النفس تستطيع بأي من هذه الوجوه الثلاثة تصريف شؤون الجسد والسيطرة عليه ، وهذه الاوجه الثلاثة هي :ـ

١ـ احتواؤها للجســد من الخارج كالثوب .

٢ـ تخللها فيه من الداخل في جميع اجزائه كالماء في المدرة .

٣ـ أن تكون في مكان واحد من الجسد ، كالقلب او الدماغ ، وتكون قواها منبثة في جميـع أنحاء الجســـد .

هذا التحديد لعلاقة النفس بالجسد اورده ابن حزم خلال ردّه على القائلين بأن النفس لو كانت جسما محركا لوجب ان يكون اما حاصلا في الاعضاء واما جائيا اليها ، فان كان جـائيا اليها احتاج الى مدة ولا بد وان كان حاصلا فيها وجب ان يبقى شيء من جسم النفس في العضو الذي يقطع من الجسد والذي كان يتحرك قبل قطعه .

ولكن المشاهد الواقع عكس ذلك اذ انه في حالة قطع العصبة التي بها تكون الحركة لم يبق منها في ذلك العضو الذي كان يتحرك شيء أصلا)) (١) .

يقول ابن حزم في ردّه على هذا القول ، ومبينا العلاقة بين النفس والجسد :

((النفس لا تخلو من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها ، اما ان تكون مجللة لجميع الجسد من خارج كالثوب ، واما ان تكون متخللة بجميعه من داخل كالماء في المدرة واما ان تكون في مكان واحد من الجسد نحو القلب او الدماغ وتكون قواها منبثـة في جميع الجسد . فأي من هذه الوجوه كان فتحريكها لما تريد تحريكه من الجســد يكون مع ارادتها لذلك بلا زمان كادراك المبصر لما يلاقي في البعد بلا زمان (٢) ، واذا قطعت العصبة لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك العضو ان كانت متخلله فيه لجميع الجسد من داخل او مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذي يبطل حسّه في الوقت ، وينفصل عنه بلا زمان ، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للاناء الذي ملئ ماء . وأما ان كانت النفس ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم

---

(١) الفصل ، ج ٥ / ص١٥٢ . مثل هذا الاعتراض نجده عند الغزالي الذي انكر قول بأن النفس جسم ، وانها حالة في الجسد ، فيقول في برهانه الخامس على ان النفس جوهر ليس لمقدار ولا كمية وانها ليست جسما : ان النفس لو كانت جسما فلا يخلو اما ان تكون حالة في البدن او خارجة عن البدن ... فاذا كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي اذا قطع منه طرف ان تنتقص ... ولو كانت النفس الانسانية منطبعة في البدن لكان ضعف فعلها مع ضعف البدن ..))
انظـر : معارج القدس في مدارج معرفة النفس / ص٣٢

(٢) ما قد يبدو من خيال في هذا القول يزول اذا اخذنا في الاعتبار ان ابن حزم يقول بأنه ليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها مهلة البتة لا دقيقة ولا جليلة) انظر الفصل ، ج ١ / ص٥٧ وقد رأينا فيما

على هذا القسم ان يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل حجر المغناطيس في الحديد ، وان لم يلصق به بلا زمان ...)) (١)

بناء على ما تقدم فان ابن حزم لم يحدد وجها واحدا لعلاقة النفس بالجسد دون غيره ، بل نجم عن قوله بأن هذه العلاقة تكون على وجه واحد من الوجوه الثلاثة ، التي كل منها يمكن النفس من السيطرة على الجسد وتصرف اموره .

ولكن تجدر الاشارة الى ان ابن حزم يقول في موضع آخر بأن النفس متصلة بالجسد على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك (٢).

وبالجملة فان النفس هي الفعالة المدبرة لكل حركات الجسد وسكناته ، ولذلك فقد اصبحت هي الملامة والمثابة ، والمسؤولة المسؤولية الكاملة عن كل حركة من حركات الجسد خيرا او شراً . وقد شبه الامام الغزالي النفس والبدن كالفارس والفرس ، حيث الفارس هو المدبر المسيطر على الفرس ، اشارة الى ان النفس هي المدبرة للبدن والمسؤولة عن كل حركاته ، يقول الامام الغزالي : ((... اذ النفس كالفارس والبدن كالفرس ، وعمى الفارس اضر من عمى الفرس ....)) (٣).

فاذا كانت النفس بهذه الاهمية ، وتتحمل كامل المسؤولية ، فهل يا ترى يطلق لفظ الانسان عليها وحدها ام على الجسد الذي تدبره ، ام عليهما معا ؟ !

---

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٢ — ١٥٣

(٢) انظر الفصل ج ٥ / ص ١٦١ . جاء في رد ابن حزم على من قال ان النفس لو كانت جسما لوجب ان يكون اتصالها بالجسم اما على سبيل المجاورة واما على سبيل المداخلة وهي الممازجة ، قوله : ((.. فان النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك اذ لا يمكن ان يكون اتصال الجسمين الا بالمجاورة . وأمّا الاتصال المداخلة فانما هي بين العرض والعرض والعرض والجسم ..)) لعله يقصد بالمجاورة اي مجللة للجسد من خارج ، بمعنى مجاورة له من كل ناحية ، واما قوله "ولا يجوز سوى ذلك" فلعله يعني بها رفض الوجه الآخر الذي قالوا به وهو المداخلة .

(٣) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ٨٧

على هذا القسم ان يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل حجر المغناطيس في الحديد ، وان لم يلصق به بلا زمان ...)) (١)

بناء على ما تقدم فان ابن حزم لم يحدد وجها واحدا لعلاقة النفس بالجسد دون غيره ، بالرغم من قوله بأنّ هذه العلاقة تكون على وجه واحد من الوجوه الثلاثة ، التي كل منها يمكن النفس من السيطرة على الجسد وتصرف اموره .

ولكن تجدر الاشارة الى ان ابن حزم يقول في موضع آخر بأنّ النفس متصلة بالجسد على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك (٢).

وبالجملة فان النفس هي الفعالة المدبرة لكل حركات الجسد وسكناته ، ولذلك فقد اصبحت بحق هي الملامة والمثابة ، والمسؤولة المسؤولية الكاملة عن كل حركة من حركات الجسد خيرا او شراً . وقد شبّه الامام الغزالي النفس والبدن كالفارس والفرس ، حيث الفارس هو المدبّر المسيطر على الفرس ، اشارة الى ان النفس هي المدبّرة للبدن والمسؤولة عن كل حركاته ، يقول الامام الغزالي : ((... اذ النفس كالفارس والبدن كالفرس ، وعمى الفارس اضرّ من عمى الفرس ....)) (٣) .

فاذا كانت النفس بهذه الاهمية ، وتتحمل كامل المسؤولية ، فهل يا ترى يطلق لفظ الانسان عليها وحدها أم على الجسد الذى تدبّره ، ام عليهما معا ؟ !

---

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٢ — ١٥٣

(٢) انظر الفصل ، ج ٥ / ص ١٦١ . جاء في ردّ ابن حزم على من قال ان النفس لو كانت جسما لوجب ان يكون اتصالها بالجسم اما على سبيل المجاورة واما على سبيل المداخلة وهي الممازجة ، قوله : ((.. فان النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك اذ لا يمكن ان يكون اتصال الجسمين الا بالمجاورة ، واما الاتصال المداخلة فانما هي بين العرض والعرض والعرض والجسم ..)) لعله يقصد بالمجاورة اى مجللة للجسد من خارج ، بمعنى مجاورة له من كل ناحية ، واما قوله " ولا يجوز سوى ذلك " فلعله يعني بها رفض الوجه الآخر الذى قالوا به وهو المداخلة .

(٣) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ٨٧

٥ — الانســــــان :

على من يطلق هـــــذا اللفظ ؟ على النفس المدبرة المسيطرة على الحواس أم على الجسد المدبَّر ، الخاضع للنفس ، أم على النفس والجسد معا ؟

يرى ابن حزم ان هذا اللفظ يصح ان يطلق على النفس دون الجســـد وعلى الجسد دون النفس ، كما يصح ان يطلق عليهما معا . وقد استند في رأيه هذا على آيات من القرآن الكريم تدل على صحة الاحتمالات الثلاثة ، دون ترجيح اى احتمال منها على الآخر ، كما فعل غيره من المتكلمين (١).

أما اطلاقه على الجســـد دون النفس فيستدل عليه من قوله تعالى : ((خلق الانسان من صلصال كالفخـــــار)) وقوله تعالى : ((فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب)) ، فلفظة الانسان هنا انما تدل على انها صفة للجسد دون النفس ، لأن الروح انما تنفخ بعد تمام خلق الجسد الانساني . وقد احتج بهذه الآيات من قال بأن لفظ الانسان يقع على الجسد دون النفس . وأما من اطلق هذا اللفظ على النفس دون الجسد فقد احتج بقوله تعالى ((ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسّـــه الشر جزوعا ، واذا مسّـــه الخير منوعا)) . فمن هذه الآية يستدل على ان النفس هي الفعالة والمميزة الحية الحاملة لهذه الأخلاق ، اما الجسد فموات ، ولذلك فهي صاحبة الحق في لفظ الانسان .

كلا هذين الاحتجاجين عنـــد ابن حزم حق ، وليس احداهما اولى بالقول من الآخر ، ولا يجوز أن يعارض احدهما الآخر ، لأن كليهما من عند الله ، ولذلك يقول : ((.... وما كان من عند الله فليس بمختلف ، قال تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ، فاذ كل هذه الآيات حق ، فقد ثبت ان الانسان اسم يقع على النفس دون الجسد ، ويقع ايضا على الجسد دون النفس ، ويقع ايضا على كليهما مجتمعين ، فنقول في الحي : هذا انسان ، وهو مشتمل على جسد وروح ، ونقول للميت : هذا انسان وهو جسد لا نفس فيه)) (٢).

وبناء على ذلك ، والتزاما بنصوص القرآن الكريم الصريحة ، في هذا المجال ، فان ابن حزم يرفض قول من يقول بأن هذا اللفظ يقع على النفس والجسد معا ، لأن في ذلك مخالفة للنصوص القرآنية السابقة التي فيها وقوع اسم الانسان على الجسد دون النفس ، وعلى النفس دون الجســـد (٣).

---

(١) قال ابو الهذيل العلاف : ان لفظ الانسان يقع على الجسد دون النفس ، واحتج بالآية الكريمة (خلق الانسان من صلصال ..) اما ابراهيم النظام فقال انه يقع على النفس دون الجسد ، وذهبت طائفة الى انه يقع عليهما معا كالبلق الذى لا يقع الا على السواد والبياض معا . انظر الفصـــل ، ج ٥ / ص ١٣٨

(٢) الفصـــل ، ج ٥ / ص ١٣٩

(٣) نفس المصـــدر ، / ص ١٣٩

هنا نلحظ مدى تمسك ابن حزم بالنصوص القرآنية واعتماده عليها كأسس وقواعد ثابتة يجب التزامها وعدم تجاوزها في المجالات العلمية والفلسفية ، وهذا شيء قلمّا نجده عند احد من المتكلمين ممن يستدل بآيات قرآنية على افكار فلسفية او علمية .

ولكن ألا يمكن ترجيح احتمال على آخر من الاحتمالات الثلاثة في لفظة انسان التي أقرّ ابن حزم بصحتها وجوازها كلها دون تفضيل واحد على الآخر ؟

لما كانت النفس هي المدبرّة للجسد ، والحيةّ المصرفّة لأموره ، فهي اذن الفعالة والجسد عاطل بدونها ، وموات ، وهي الآمر المتبوع والجسد تابع مأمور لا حيلة له .

هذا الوضع يعطينا اقتناعا مبدئيا بأنّ النفس هي صاحبة الحق في لفظ الانسان ، وقد صرحّ بذلك الامام الغزالي ، حين اعتبر النفس هي الانسان على الحقيقة ، وان الانسان بنفسه لا ببدنه [(١)] ، وبمثل ذلك قال الفارابي كذلك [(٢)].

هذه القناعة المبدئية تتأكد حين نقرأ ما جاء في الآية الكريمة : ((اذ قال ربك للملائكة انيّ خالق بشرا من طين)) [(٣)] ثم الآية التي تليها مباشرة : ((فاذا سويّته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)) [(٤)].

من هاتين الآيتين الكريمتين ، يبدو لنا واضحا ان الله سبحانة وتعالى لم يأمر الملائكة بالسجود لذلك المخلوق الذى خلقه من طين الاّ بعد ان نفخ فيه من روحه ، بمعنى ان هذا المخلوق من طين لم يصبح انسانا يستحق السجود من قبل الملائكة الا بعد ان نفخت فيه الروح ، فا لسجود للروح وليس للطين الموات المكون للجسد .

((هنا يظهر لنا اى الوجودين اعلى واى الطبيعتين هي الانسان حقـا)) [(٥)].

بالاضافة الى ذلك فان ابن حزم يؤكد — كما ذكر سابقا — ان الروح والنفس هما اسمان لمسمىّ واحد . وبناء على هذا فيمكن القول بأنّ لفظ الانسان تختص به النفس ، مادامت هي الاعلى وهي المقصودة بالتكريم حين أمر الله الملائكة بالسجود .

اما القول بأ ن الانسان اسم يقع على الجسد بحجـة ما جاء في قوله تعالى : ((فلينظر الانسان ممّ خلق ، خلق من ماء دافق ...)) فيمكن الردّ عليه بأنّ هذه الآية الكريمة لا تعطي الدلالة على صحـة قولهم ، بل هي دليل على ان لفظ الانسان انما يقع على النفس وليس الجسد الموات كما يقولون ، وذلك لأنّ النظر والتفكير من اختصاص النفس وليس الجسد ، ولا يعقل بل من المستحيل ان يطلب الله عز وجل من الجسد الموات التفكير في كيفيـة خلقـه . فخطاب الأمر في هذه الآية الكريمة انما هو موجه للنفس المفكرة العاقلة وليس للجسد . ويؤكد هذا أنّ هذه الآية الكريمة قد نزلت ليعرف الانسان المتكبر قدره ، فيحدّ من تكبرّه وغطرسته ، وهذه المعرفة لا تكون بدون النفس العارفـة المفكرّة .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص٣٤٨

(٢) انظر مبحث " خواص النفس ومميزاتها " ص ٢٣٠

(٣) ٣٨/ ٧١ (٤) ٣٨/ ٧٢

نتيجة الباب الثالث

في هذا الباب ، تأملت مليا في آراء ابن حزم في المسائل الفلسفية الكبرى ، وربطت بينها وبين المنهج الذى رسمه لنفسه وسار عليه ، فوجدته مفكرا وفيلسوفا كبيرا في دوافع فلسفته وطريقته في بيانها ، ملتزما بالمنهج الواضح المرسوم كما هو الحال بالتزامه بذلك المنهج في بيان فلسفته الاجتماعية والاخلاقية ، والتربوية ، ثم فلسفته في الحب والجمال .

فالايمان بالشريعة (١) ، هو الأساس والمنطلق والارضية الصلبة التي يرى ضرورة الانطلاق منها مع الأخذ بضرورة الحس واول العقل في كل مشكلة من المشاكل الفلسفية التي تعرض لها ، والتي تكلم المفكرون والفلاسفة فيها منذ القدم ومايزالون .

وقد استطاع ابن حزم بمنهجه السهل الواضح تخطى الكثير من العقبات ، وتجاوزها توصل الى الحلول المناسبة لمعظم المشكلات الفلسفية التي بحثها دون تجاوز لمنهجه المرسوم المرتبط بايمانه القوى بالشريعة الاسلامية .

ومن ابرز سمات فلسفته التي تجلت في هذا الباب استدلاله بالآراء الطبيعية والرياضية في حل كثير من المسائل التي تعرض لها كتفسيره لحدوث العالم بمعطيات رياضية ، وتفسيره الظاهرات النفسية بمعطيات العلم الطبيعي . هذا بالاضافة الى اعتماده على القرآن والسّنة كمصدرين رئيسيين من مصادر استدلالاته الفلسفية ، وهذه سمة تميز بها عن غيره من المتكلمين .

وهكذا كان ابن حزم مثالا للمفكر المبدع ، الرافض لكل انواع التقليد حريصا على أن لا يكون بمنزلة التابع من المتبوع .

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

(١) يقول الامام الغزالي : ((أعلم ان العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لايتبين الا بالعقل ، فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس)) .
انظر : معارج القدس في مدارج النفس /ص٥٧

خاتمــــة البحـــث

وبعـــد ؟

فهذا بحث قمت به عن مفكر عربي، نبغ في القرن الخامس الهجري و، وابو محمد بن احمد بن حزم القرطبي الذى امتدت حياته من أواخر القرن الرابع الهجرى حتى مابعد منتصف القرن الخامس قضاها مناضلا جادا في البحث عن الحقيقة اليقينيّة ، منافحا في سبيل مذهبه الظاهرى والدعوة اليه ، جريئا في الحق لايخشى فيه لومة لائم . غير مبال مايحتمله من متاعب ، وماناله من اضطهاد ومطاردة في سبيل هذه الجرأة ، مقتديا في ذلك بالآية الكريمة ((لتبيننّه للناس ولاتكتمونه)) (١) .

وقد صادقت آثاره الفكرية ، واستخلصت منها صورة للعقلية العربيّة المبدعة التي آمنت بالحياة وامتلتها بالابداع ، والتي أعطت الكثير من الجهد المبدع ، مشاركة منها في تقدّم الفكر الانساني وتطوره ، مما جعل الباحثين يتوقفون عنده ، وينظرون اليه والى فلسفته كظاهرة في مجال المعرفة ، تميّزت بالاستقلال الفكرى وعدم التبعيّة ، ورفض كل مالم يكن مؤيدا بالنص القرآني الكريم أو الحديث النبوى الشريف أو الاجماع أو البرهان الضرورى الراجع من قرب أو من بعد الى أول العقل وضرورة الحس .

وقد جاءت هذه الصورة في مقدّمة وثلاثة أبواب وهذه الخاتمـــة .

اما الباب الأول والذى قصرته على عصره وحياته فقد عرفنا من خلاله أن حياة ابن حـزم كانت تمثل فترة انتقال من الحكم الأموى الى حكم ملوك الطوائف في الاندلس ، والتي يمكن تقسيمها الى مراحل ثلاث هي :

١ - نشأة ابن حزم المدلّلة والمنعمة المتزنة في كنف والده الوزير ، واحاطته بعناية كبيرة ساهمت الى حدّ كبير في صقل مواهبه وارهاف حسه واشمال وجدانه (٢) . وقد امتدت هذه المرحلة من ولادته حتى وفاة والده سنة ٤٠٢ هـ .

٢ - المرحلة الثانية هي مرحلة عمله بالسياسة والتي بدأت منذ دخول البربر قرطبة ووفاة والده بُعيد ذلك ، وقد عانى خلالها الاضطهاد والسجن والمطارد ، بسبب الظروف السياسية المضطربة والفتن المدمّرة ، مما جعله يطلّق السياسة الى غير رجعة سنة ٤٢٢ هـ . (٣)

---

(١) - ص ٣ / آل عمران / ١٨٧

(٢) - انظر ص ٣٦ من هذه الرسالة

(٣) - انظر ص ٣٨ - ٤٠ / من هذه الرسالة

٣ ـ أما المرحلة الثالثة فيمكن تسميتها مرحلة العلم والتأليف والانتاج العلمي ، وقد استمرت حتى نهاية حياته سنة ٤٥٦ هـ ، واربت مؤلفاته خلالها على الاربعمائة مجلد تضمنتها ثمانون الف ورقة (١) . وقد عانى خلالها من مقاطعة الفقهاء امثاله وممالاة الحكام عليه ، بسبب قوله بالظاهر وتركه المذهب المالكي السائد في الاندلس.

اما الباب الثاني فقد عرفنا من خلاله أنه كان مفكرا ناقدا ، وصاحب تفكير مستقل ، فقد كان ذا ثقافة فلسفية عالية تجلت اهميتها عند بحث نظريته في المعرفة التي جاءت متفقة مع آراء من جاء بعده من الفلاسفة بمئات السنين مثل كانت ، كما تبين لنا مدى تقديره للفلسفة واعتماده على المنطق ووقوفه في قواعده التي استعان بها في تبين البرهان الصحيح من الشغبي والسفسطة (٢) .

بالاضافة الى ذلك فقد كان مثالا للتحرر الفكري ، والتمسك بالتراث العربي الاسلامي (٣) كما كان ينظر الى الشريعة الاسلامية باعتبارها القاعدة والهدف الذى جند مختلف العلوم لخدمتها (٤) .

اما الباب الثالث فقد أثبت فيه ابن حزم حدوث العالم وأن له نهاية وبداية ، وأن له محدثا أزليا واحدا وهو الله سبحانه وتعالى ، كما برهن على وجوب النفس وحدد ماهيتها واثبت جسميتها وأن لها مميزات وخصائص تميزها عن الجسم المادى .

وبالجملة فيمكن استخلاص النتائج التالية كخلاصة لهذا البحث بأبوابه الثلاثة :

١) كان ابن حزم ذا نظرة ناقدة في العلم والفلسفة والمعارف الانسانية عامة كما اتضح ذلك من خلال بحثه في طبيعة المعرفة .

٢) تقديمه للمنطق كمنهج ، وتسهيل قبوله ، والعمل على تعميمه ، واعتباره معيارا صادقا لتبين صحة الاقوال وقبولها أو نقضها ورفضها (٥) .

٣) رسم غرضا ساميا للعلوم ، وهو خدمة الشريعة المخلصة في المعاد والفوز في الآخرة وهو غرض يتطابق مع منهاجه الايماني الذى تلوح ملامحه في كل مؤلفاته التي وصلتنا (٦)

---

(١) ـ تمهيد الفصل الثالث من الباب الاول ص ٤٣ .
(٢) ـ انظر مواقفه النقدية ص ١٢٢ ـ ١٢٣
(٣) ـ انظر ص ١٥٣ من الرسالة
(٤) ـ انظر تصنيف العلوم ١٣٩ ـ ١٤٣
(٥) ـ انظر مواقفه النقدية ص ١٢٢ ـ ١٢٣ ، وانظر ردوده على اعتراضات الدهريين ١٦٢ .
(٦) ـ انظر مبحث تصنيف العلوم ص ١٣٩ ـ ١٤٣

٤) يرسم نموذجا ثقافيا تربويا متكاملا ينفع صاحبه في دنياه ويكون له ذخرا للفوز في الدار الآخرة .

٥) كان يتقدم الفلسفة وفي الوقت نفسه كان ناقدا للفكر الفلسفي (١) .

٦) كان ذا تفكير رياضي منطقي ، حيث استدل على صحة آرائه الفلسفية بالادلة الرياضية (٢) .

٧) امتزاج آرائه في النفس بالآراء الطبيعية ، وتفسيره الظاهرات النفسيّة بمعطيات العلم الطبيعي (٣) .

٨) جمع بين الثقافة التقليدية والثقافة الكلامية ، والثقافة الفلسفية ، كل ذلك على اساس من اصول الاسلام ، واستدلاله على الافكار الفلسفية بأدلة قرآنية .

٩) سيطرة العنصر الانساني الخاص بالسمو النفسي والروحي ، وتقديره للجمال والاحساس بالحب (٤) .

هذا هو ابن حزم القرطبي ، وتلك جوانب من فلسفته ، ان دلّت على شيء فانما تدل على سعة اطلاع وعبقرية اسلامية شامخة يتهاوى في ظلّها دعاوى القائلين بان التقدم العلمي وقف على الفكر الغربي فقط ، دون اعطاء التراث الفكري الاسلامي أي دور في بناء تلك الحضارة الفكرية الانسانية .

وان في ترجمة كتابه طوق الحمامة الذي ضمّنه آراء ونظريات بناها على ملاحظاته وتجاربه الشخصية واخبار الثقات ـ الى لغات اجنبيّة عديدة لشاهد على تأثير هذا الفكر وأهميته ، ودليل على استقلال ابن حزم الفكري ، وعمق تحليله لأغوار النّفس البشرية . وحسبنا كذلك كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل " الذي عني بدراسته العلامة الاسباني بلاثيوس ووصفه بأنه أول دراسة لتاريخ عام الاديان المقارن بلا منازع (٥) .

لا أدّعي الكمال لعملي هذا ، فهناك جوانب عديدة من فكر ابن حزم وآثاره بحاجة الى دراسة مستفيضة ومستقلة . أرجو أن اتمكن من تحقيقها مستقبلا ، منها على سبيل المثال : الجانب الأخلاقي من فلسفته ، والجانب النفسي كذلك .

---

(١) ـ انظر نقده للرازي في الزمان المطلق والمكان المطلق ص١٨٧ ـ ١٩٠ ، ونقده للكندي ص١٩٧

(٢) ـ انظر براهينه على حدوث العالم من ص١٩٤ ـ ١٩٦

(٣) ـ انظر مبحث خواص النفس ومميزاتها ص٢٢٩

(٤) ـ انظر مبحث الجمال والحب عند ابن حزم / ص١٦٢

(٥) ـ انظر / ص٧٤ من هذه الرسالة

ولما كان مجموع ما وصلنا من تواليف هذا العالم لايتجاوز ١٥ ٪ من انتاجه الفكرى (١) ، فانني أقترح تأليف هيئات علمية متخصصة تأخذ على عاتقها مهمّة جمع المخطوطات العربية لهذا العالم وغيره من العلماء العرب ، المنسية في ردهات مختلف مكتبات العالم لاحيائها والكشف عمّا احتوته من افكار ونظريات ، وفي هذا فائدة مزدوجة ، ففيها وفاء للسلف ، وخدمة للخلف من الباحثين والدارسين ، والله الموفق .

(١) — انظر ص ٣٧ من هذه الرسالة

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

أولا : المراجع الدينية

١ - القرآن الكريم .

٢ - الأحاديث الشريفة ، صحيح البخاري - دار احياء التراث العربي

ثانيا : مؤلفات ابن حزم : ابو محمد على بن احمد بن سعيد (متوفي ٤٥٦هـ)

٣ - الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ١٩٦١

٤ - الفصل في الملل والاهواء والنحل ، (خمسة اجزاء) / طبع محمد علي صبيح بمصر ، ١٩٦٤

٥ - رسائل ابن حزم (المجموعة الاولى) / تحقيق د . احسان عباس ، مكتبة الخانجي بمصر .

٦ - التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ، تحقيق : د . احسان عباس ، دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٥٩ .

٧ - المحلى / تحقيق احمد شاكر ، ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٧هـ .

٨ - رسالة ابن حزم في فضائل الاندلس وأهلها / تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد .

٩ - طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق فاروق سعد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

١٠ - الإحكام في اصول الأحكام : ط مصر ، ١٣٤٥هـ . تحقيق احمد شاكر

١١ - الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل اخرى / تحقيق احسان عباس ، مكتبة دار العروبة - القاهرة : ١٩٦٠

١٢ - ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة : تحقيق د . سعيد الافغاني دار الفكر ١٩٦٩ ، بيروت - الطبعة الثانية .

ثالثا : - مصادر ومراجع عربية قديمة :

ابن ابي اصيبعة : موفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم بن خليفة بن يونس

١٣ - عيون الانباء في طبقات الاطباء - تحقيق نزار رضا - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

ابن باجة - محمد بن يحيى

١٤ - رسائل ابن باجة في الالهيات : تحقيق ماجد فخرى - دار النهار للنشر بيروت - ١٩٦٨

ابن الأبار : ابو عبدالله محمد بن عبدالله ابن ابي بكر القضاعي (٥٩٥ - ٦٥٨هـ)

١٥ - الحلة السيراء : تحقيق وتعليق د . حسين مؤنس ، الشركة العربية

ابن البسام : أبو الحسن علي بن بسام الشنتويني .

١٦ـ الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٣٩م .

ابن حجر : شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢)

١٧ـ تهذيب التهذيب ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدرأباد بالهند ـ ١٣٢٦هـ .

ابن بشكوال : أبو القاسم خلف عبد الملك (م ٥٧٨هـ)

١٨ الصلة في تاريخ الاندلس ـ نشر عزت العطار الحسيني

ابن حيان : ابو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان القرطبي (م ٤٦٦هـ)

١٩ ـ المقتبس في أنباء أهل الاندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي نشر وتوزيع دار الثقافة ـ بيروت .

ابن الخطيب : لسان الدين ابن الخطيب السلماني

٢٠ـ اعمال الاعلام : تحقيق ليفي بروفنسال ، دار المكشوف ـ بيروت ١٩٥٦ ـ الطبعة الثانية .

ابن خلدون : عبد الرحمن

٢١ـ تاريخ ابن خلدون : القسم الاول ، مجلد ٤ ، دار الكتاب اللبناني بيروت ـ ١٩٦٨

٢٢ـ مقدمة ابن خلدون : دار احياء التراث العربي ـ بيروت .

ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر (٦٠٨ ـ ٦٨١هـ)

٢٣ـ وفيات الاعيان : تحقيق د . احسان عباس .

ابن العماد الحنبلي : ابو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ)

٢٤ ـ شذرات الذهب : نشر مكتبة القدس ـ ١٣٥٠هـ / القاهرة .

ابن الفرضي : عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي (ابو الوليد) (ت ٤٠٣هـ)

٢٥ـ تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، نشر عزت العطار الحسيني ، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م .

ابن مسكويه : احمد بن محمد

٢٦ ـ تهذيب الاخلاق : قسطنطين زريق ، الجامعة الامريكية بيروت ١٩٦٦

ابن المقفع : عبد الله

٢٧ـ الأدب الكبير والأدب الصغير ـ دار الفكر ـ مكتبة البيان ـ بيروت ١٩٥٦

التهانوي : محمد علي الفاروقي

٢٨ـ كشاف اصطلاحات الفنون : تحقيق د . لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣

الحجـــاري : ابو محمد ، وعلي بن موسى ، واربعة غيرهم (صنفوه بالموارثة)

٢٩ — المغرب في حلى المغرب : تحقيق د . شوقي ضيف — دار المعارف بمصر

الحميـــدى : ابو عبد الله محمد بن فتوح

٣٠ — جذوة المقتبس : تحقيق وتصحيح محمد بن تاويت الطنجي — نشر عزت العطار الحسيني .

الدينورى : ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينورى .

٣١ — عيون الأخبار ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب — المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر — ١٩٦٣

الذهـــبي : ابو عبد الله شمس الدين

٣٢ — تذكرة الحفاظ : دار احياء التراث العربي — بيروت

الرازى : فخر الدين محمد بن عمـــــر

٣٣ — محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، المطبعة الحسينية المصرية — ١٣٢٣هـ — الطبعة الاولى .

السبكي : تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين السبكي

٣٤ — طبقات الشافعية الكبرى : المطبعة الحسينية المصرية — الطبعة الاولى .

صاعد : القاضي صاعد بن احمد الاندلسي (ابو القاسم) (ت ٤٦٣هـ)

٣٥ — طبقات الامم ، مطبعة محمد محمد مطر بمصر — بدون تاريخ

الضبي : احمد بن يحيى بن احمد بن عميره — (ت ٥٩٩هـ)

٣٦ — بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس — مطبعة روخس بمدينة مجريط — ١٨٨٤م .

الطوســـي : نصير الدين

٣٧ — تلخيص محصل افكار المتقدمين : بذيل المحصل للرازى .

عياض : ابو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤هـ

٣٨ — ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك : تحقيق احمد بكير محمود — الجزء الاول — منشورات دار مكتبة الحياة — بيروت ودار مكتبة الفكر — طرابلس بليبيا .

الغزالي : ابو حامد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)

٣٩ — احياء علوم الدين — دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت .

٤٠ — معارج القدس في مدارج معرفة النفس / منشورات دار الآفاق الجديدة ١٩٧٥ .

٤١ — معيـــار العلم في فن المنطق : دار الاندلس للطباعة والنشر — بيروت ١٩٦٤ .

الفارابـــــي : ابو نصر (ت ٣٣٩هـ)

الكنـــدى : يعقوب ابن اسحق

٤٣ـ رسائل الكندى الفلسفية : تحقيق وتقديم د . محمد عبد الهادى ابو ريدة ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٥٠

المراكشي : عبد الواحد (ت ٦٤٧ هـ)

٤٤ـ المعجب : تحقيق محمد سعيد العريان ـ طبع لجنة احياء التراث الاسلامي ـ ١٩٦٣

المقرى : احمد بن محمد المقرى التلمساني (ت ١٠٤١هـ)

٤٥ـ نفح الطيب ـ طبع محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الاولى .

النباهـــي : ابو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الاندلسي

٤٦ـ تاريخ قضاة الاندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاة والفتيا) ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان

ياقوت : ابو عبد الله ياقوت الملقب بشهاب الدين (٥٧٥ ـ ٦٢٦هـ)

٤٧ـ معجم الادباء ـ مطبعة المأمون ـ مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ الطبعة الاخيرة .

٤٨ـ معجم البلدان ـ مطبعة السعادة بالقاهرة ـ الطبعة الاولى ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م .

رابعا : مصادر اجنبيـــة مترجمـــة

آدم مـــتز

٤٩ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى : ترجمة د . محمد عبد الهادى ابو ريدة ، المجلد الثاني ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة .

افلاطـــــون

٥٠ـ جمهورية افلاطون : ترجمة حنـــا خبّـــاز ـ دار الاندلس للطباعة والنشر ـ بيروت .

٥١ـ فيـــدون : ترجمة د . علي سامي النشار وعباس الشربيني ـ دار المعارف ١٩٦٥ .

برتراند رسل :

٥٢ـ مشاكل الفلسفة : ترجمة عبد العزيز البسام ، محمد ابراهيم محمد الطبعة الثانيـــة .

بور : ت . ج . دى

٥٣ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام : ترجمة وتعليق د . ابو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م ـ طبعة ٤

دوزى

٥٤— ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الاسلام : ترجمة كامل كيلاني
مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه — القاهرة — طبعة اولى ١٩٣٣

ديكارت : رينيه

٥٥— مقال الطريقة — ترجمة د . جميل صليبا — اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية ١٩٥٣

سارتر : جان بول

٥٦— الوجود والعدم : ترجمة د . عبد الرحمن بدوى — منشورات دار الآداب — بيروت ١٩٦٦ — الطبعة الاولى .

س . بينيس

٥٧— مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود ، ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى — ترجمة د . محمد عبد الهادى ابوريدة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٤٦ .

كوليه : ازفلد

٥٨— المدخل الى الفلسفة : ترجمة ابو العلا عفيفي — لجنة التأليف والترجمة والنشر — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — طبعة خامسة .

ليفي بروفنسال

٥٩— حضارة العرب في الاندلس : ترجمة ذوقان قرقوط — منشورات دار مكتبة الحياة — بيروت — بدون تاريخ .

هنترميد

٦٠ — الفلسفة ، مشكلاتها وانواعها : ترجمة د . فؤاد زكريا — دار نهضة مصر للنشر — القاهرة .

بالنثيا : آنجل

٦١— تاريخ الفكر الاندلسي : ترجمة د . حسين مؤنس — مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م .

خامسا : مصادر عربية حديثة

ابوريان : محمد علي

٦٢— الفلسفة ومباحثها — دار المعارف بمصر ١٩٦٨ — طبعة ٢

ابو زهرة : الشيخ محمد

٦٣— ابن حزم ، حياته ، عصره ، وفقهه — مطبعة علي احمد مخيمر — ط ٢

ارسلان : شكيب الامير

٦٤— [illegible]

ابراهيم : زكريــــا
٦٥ــ ابن حزم : المفكر الظاهري الموسوعي ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .
اسماعيل : عز الدين
٦٦ــ نصوص قرآنية في النفس الانسانية ــ دار النهضة العربية ــ بيروت ١٩٧٥
افغاني : سعيد
٦٧ــ ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة ــ دار الفكر ١٩٦٩ ــ بيروت ط٢
أمين : عثمــــان
٦٨ــ ديكارت ــ مكتبة القاهرة الحديثة ــ الطبعة الرابعة
بدر : احمــــد
٦٩ــ تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى (عصر الخلافة)، مطابع الف باء ــ الاديب ــ دمشق .
بدوى : عبد الرحمــن
٧٠ الزمان الــوجودى ــ دار الثقافة ــ بيروت ــ لبنان
جارالله : زهــــدى
٧١ــ المعتزلــــة ــ الأهلية للنشر والتوزيع
حسين : محمــــد كامل
٧٢ــ وحــدة المعرفة ــ مكتبة النهضة المصرية .
حسين : طــــه
٧٣ــ الــوان (مجموعة مقالات) ، نشر دار المعارف بمصر ــ ١٩٧٠
دنيا : سليمان
٧٤ــ الحقيقة في نظر الغزالــــي ــ دار احياء الكتب العربية .
زكريا : فؤاد
٧٥ــ نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للانسان ــ مكتبة النهضة / مصر ١٩٦٢
زيادة : نيقولا
٧٦ــ لمحات من تاريخ العرب ــ مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ــ بيروت .
سنو : رفيــــق
٧٧ــ مدرسة السماء ــ شركة الطبع والنشر اللبنانية ــ بيروت ١٩٦٨

صالح : احمد زكي

٧٨ — علم النفس التربوى — مكتبة النهضة المصرية — الطبعة التاسعة

علي : أسعد احمد

٧٩ — معرفة الله والمكزون السنجارى — دار الرائد العربي — بيروت ١٩٧٢

العظم : صادق جلال

٨٠ — الحب والحب العذرى — منشورات نزار قباني ١٩٦٨ .

غلاب : محمد

٨١ — المعرفة عند مفكري المسلمين : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

فروخ : عمر

٨٢ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة — منشورات دار المكتبة العلمية ومطبعتها — بيروت — ١٩٥٢ طبعة ثانية .

قاسم : محمود

٨٣ — نظرية المعرفة عند ابن رشد — نشر مكتبة الأنجلو المصرية

محمود : مصطفى

٨٤ — حوار مع صديقي الملحد — مطابع روز اليوسف — ١٩٧٤ ط١

مغنية : محمد جواد

٨٥ — معالم الفلسفة الاسلامية — دار القلم — بيروت ١٩٧٣

ابن حزم : ابو محمد علي احمد بن سعيد الظاهرى

٨٦ — معجم فقه ابن حزم الظاهرى — المجلد الاول — مطبعة جامعة دمشق — لجنة موسوعة الفقه الاسلامي بكلية الشريعة في جامعة دمشق ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م .

زيدان : محمود زيدان

٨٧ — محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة — جامعة بيروت العربية ١٩٦٦

سادسا : معاجم اللغة :

ابن منظور :

٨٨ — لسان العرب المحيط — الجزء الثالث — طبعة مصورة عن طبعة بولاق — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر

بستاني : بطرس

٨٩ — محيط المحيط — بيروت — ١٨٧٠ — ١٢٨٦هـ

٩٠ — المنجد في اللغة والاعلام — دار الشرق — بيروت — طبعة ٢٠

مصادر ومراجع سقطت سهوا
من مواضعها

عباس : احســــــان

٩١ـ تاريخ الأدب الأندلسي ، نشر دار الثقافة / بيروت ١٩٦٩
الطبعـــــة الثانية .

الجرجانـــــي : علي بن محمد الشريف

٩٢ـ التعريفات ، مكتبة لبنان ـ بيروت

افلاطون :

٩٣ـ الدليماوس واكريتس : ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة / تحقيق البير
ريفـــو ـ منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ـ
دمشــــق ١٩٦٨

بدوى : عبد الرحمن

٩٤ـ ارسطو ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ ـ الطبعة الثالثة .

٩٥ـ ارسطو عند العرب ـ دراسة ونصوص غير منشورة ـ مكتبة النهضة
المصرية ـ القاهرة ١٩٤٧

الخياط : ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعـــتزلي

٩٦ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ مقدمة وتحقيق وتعليقات
للدكتور نيبرج الاستاذ بجامعة ابساله با لسويد ـ مطبعة دار الكتب
المصريه بالقاهره .

الشهرستاني : ابن الفتح محمد بن ابي القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد (متوفي ٥٤٨هـ
٩٧ـ الملل والنجـــل ـ بذيل الفصل لابن حزم الظاهرى

ابن حـزم : ابو محمد علي احمد بن سعيد

٩٨ـ جوامع السير ، وخمس رسائل اخرى ـ تحقيق احسان عباس وناصر
الدين الأســـد ـ طبعـــه مصر

٩٩ـ حجـــة الوداع ـ تحقيق ممدوح حقي ـ دمشق ـ دار اليقظة
العربيه للتأليف والترجمه والنشر ـ ١٩٦٦

الغزالي : ابو حامــــــد

١٠٠ـ المنقذ من الضلال ـ تحقيق عبد الحليم محمود ١٩٥٥

سابعـــا :مراجـــع اجنبيـــــه

1 - Hernandez : M. Gruz , Historia De La Filosofía Española-´ Tomo ,1 - Madrid 1957

2 - Hernandez , Filosofía Árabe , Madrid ,1963

3- Palacios : Miguel Asin , Aben Hazem de Cordoba Ý ´su historia crítica de las ideas religiosas , Madrid ,1927

4 - Arnaldez: Roger , Grammaire Et Theologie Chez lbn Hazm De Cordoue , Librairie J . Vrin , Paris , 1956.

5- Brockelmann , G. Der Arabischen Litteratur, S. Band 1, Leiden , 1957.

فهرست الموضوعـــات

المقـــدمة

(   )

البـــاب الاول

عصـــر ابن حزم وحياتـــه

(من ص ١ ـ ص ٨٠)

الباب الثانـــي

المعـــرفــة

(٨١ ـ ١٧٤)

الباب الثالـــث

(١٧٥ ـ ٢٣٦)

اللـــه ـ الكون ـ الانسان والنفس الانسانية

الفهارس